N° 6 1960 Juin

NOUVELLE REVUE THEOLOGIQUE

Le Premier des évêques

Si le prochain Concile entend rester fidèle à l'intention qui l'a suscité : préparer la voie qui doit un jour mener à la réunion de tous les chrétiens, il est un thème qu'il ne pourra éluder et qu'il ne peut manquer de reprendre : le sens de la Primauté du Pape. Point n'est besoin d'une longue familiarité avec la mentalité des chrétiens séparés de Rome pour constater que c'est là « dans le dogme du Vatican » que gît le premier et le principal obstacle à un rapprochement des esprits [1], prélude obligé d'une communion plus étroite. On peut prétendre, dans l'euphorie d'une « bonne conscience » confessionnelle, que cette opposition au successeur de Pierre est due à des préjugés, peut-être insurmontables ; force est de reconnaître qu'elle est profonde, motivée et repose sur une conviction sincère dans l'optique religieuse qui est la leur. Ne convient-il pas d'admettre, d'ailleurs, que sous la forme abrupte, incomplète, volontiers tranchante où ils furent définis au Concile du Vatican, les dogmes de la primauté et de l'infaillibilité pontificales ne pouvaient qu'exaspérer des dissidents de bonne foi et élargir le fossé qui les sépare de nous [2] ? La chose n'a pas de quoi nous étonner, lorsqu'on sait combien d'évêques catholiques — et non des moin-

1. La chose est évidente dans le cas des orthodoxes, des anglicans, des vieux-catholiques au point que toute référence bibliographique en devient superflue ; mais cela se vérifie aussi des réformés de toute nuance. Voir ce qu'en dit R. Mehl dans son livre récent, *Du catholicisme romain,* ch. 4 : « D'où vient qu'un dialogue et même une coopération œcuméniques soient possibles avec l'Eglise orthodoxe et ne le soient pas avec l'Eglise romaine ? A cette question il n'est qu'une réponse : la prétention à l'infaillibilité du Souverain Pontife, l'autorité absolue réclamée par le Pape. » (Cahiers théologiques, 40, 1957, p. 52).

2. Voir la remarque de Mgr Gollmayr, archevêque de Goritz et Gradisca (Vénétie), au Concile du Vatican : « observat vix ullum fidei articulum adeo schismaticis et protestantibus exosum esse quam catholica de primatu doctrina. » Il ajoutait : « quapropter haec doctrina cum magna prudentia et circumspectione proponenda est ne adversariorum animi magis magisque exacerbentur et ab unione cum Ecclesia catholica deterreantur » (Observatio 40 in caput XI schematis « De Ecclesia Christi », Mansi, t. 51, c. 957, B).

dres — trouvèrent, pour lors, à redire au décret, dans sa teneur, sinon dans son objet [3].

« *Petra scandali* ».

Qu'on le veuille ou non, le Primat du Pape se dresse comme une pierre de scandale sur la voie qui devrait mener à Rome des chrétiens, sincèrement épris d'unité. Ironie du sort : celui qui est le fondement de l'Eglise se voit dénoncer comme le fauteur principal de la persistance du schisme entre chrétiens !

Il ne faut pas trop vite prendre son parti de cette situation paradoxale. S'en accommoder, en alléguant que, si le Christ lui-même a été une occasion de scandale, il doit en être de même de son vicaire ici-bas, serait une excuse facile et sans doute vaine ! Il faudrait, pour s'en prévaloir, s'assurer, au préalable, que le scandale est inhérent à la vérité révélée elle-même et non à la façon — imparfaite et peut-être maladroite — dont nous en témoignons.

Or, il semble bien qu'une présentation simpliste, assez courante hélas !, de cette vérité catholique, soit ici responsable de la plupart des méprises. On ne peut se dissimuler, en effet, qu'un exposé théologique, axé exclusivement sur la lettre des décrets conciliaires, n'ait rendu malaisée aux confessions séparées, l'intelligence profonde du dogme. Il est, sans doute, bien des excuses à cet « inachèvement » de l'œuvre conciliaire : les conjonctures extérieures, le climat de haute tension émotionnelle qui a présidé aux débats, la lassitude qui y a mis fin prématurément, expliquent, pour une large part, ses imperfections et ses lacunes. Il faut se souvenir que Pie IX, conscient de cet état de fait, avait déclaré le Concile suspendu, mais non terminé. On peut bien aujourd'hui le déclarer juridiquement clos, mais il n'est sans doute au pouvoir de personne de mettre un terme au débat qui s'est ouvert alors avec tant de passion et de déclarer résolues des questions qui n'ont pas encore reçu de réponse et qui alimentent, plus que jamais, la spéculation théologique.

Les Pères du prochain Concile ne peuvent donc omettre, sous peine de manquer un des objectifs qui les rassemblent, de reconsidérer un thème qui ne fut que partiellement traité : celui des prérogatives pontificales dans leur relation avec le collège épiscopal et la structure hiérarchique de l'Eglise.

Cette œuvre est d'autant plus urgente que la définition vaticane des privilèges du Pape est restée comme en « porte à faux » et a besoin d'être étayée, pour être mieux comprise, en s'insérant dans l'ensemble

3. Nous en avons touché un mot dans notre article, *Sobornost et Papauté*, *N.R.Th.*, 1952, t. 72, pp. 470 sq. Voir pour plus de détails Granderath, *Histoire du Concile du Vatican*, tome III.

structuré où elle trouve son équilibre divinement voulu. Les vérités de la foi sont, en effet, organiques : comme les cellules du corps, elles ont leur milieu vivant, où elles baignent; séparées violemment de leur contexte, elles risquent de perdre leur raison d'être, de voir s'estomper leur sens authentique et de rendre ainsi plus ardue l'adhésion de foi qu'elles devraient soutenir. D'un concile à l'autre, surtout lorsqu'ils traitent d'un même mystère, il se réalise ainsi une intégration progressive des divers aspects du révélé dans une synthèse compréhensive, qui assigne à chaque vérité particulière sa place respective au sein du tout.

Ce qui s'est passé d'Ephèse à Chalcédoine ne peut-il se réitérer du 1er au 2e concile du Vatican? On doit d'autant plus s'y attendre qu'un des thèmes majeurs du 1er concile du Vatican : présenter le mystère de l'Eglise dans son harmonieuse unité, est resté à l'état de projet et exige, plus que jamais, sa réalisation, en l'ère œcuménique où nous sommes entrés.

Il nous a paru utile, en cette période de préparation au Concile, de présenter quelques réflexions sur ce sujet, en nous appuyant sur ce témoignage officieux de l'Eglise enseignante que constituent les discussions des Pères du Concile du Vatican : recueillir fidèlement leurs avis, ce n'est pas seulement sauver de l'oubli une tradition d'église, toujours respectable — car la voix qui parle en elle, celle de l'Esprit Saint, nous interpelle encore [4] —, c'est éclairer singulièrement, par des voix autorisées, un débat toujours actuel, puisque, à un siècle de distance, leurs problèmes restent les nôtres.

Concile du Vatican et Primauté.

La question du primat, déjà latente dans les discussions sur les premiers projets « De episcopis » et « De Sede episcopali vacante » fut abordée explicitement par les Pères du Concile dans les observations [5] sur le chapitre XI du schéma présynodal « De Ecclesiae constitutione ».

Quand on parcourt attentivement ces remarques, on est frappé par la fréquence d'une critique radicale, qui revient comme un leitmotiv : définir isolément le primat du Pape, sans faire mention de son lien essentiel avec l'apostolat collégial des évêques, c'est non seulement une lacune grave [6], donnant lieu à une image déformée, parce

4. On se souvient de la déclaration des Pères au 2e Concile de Nicée : «... sequentes divinitus inspiratum sanctorum Patrum nostrorum magisterium et catholicae traditionem Ecclesiae (nam Spiritus Sancti hanc esse novimus qui nimirum in ipsa inhabitat) definimus... » (Dz., 302).

5. Voir l'ensemble de ces observations dans Mansi, t. 51, col. 929-968.

6. « Nullus iam erit ingenuus... lector qui non lacunam animadvertat qua tota episcopalis ordinis potestas et iurisdictio praetermissa fuit », remarque Mgr Schwarzenberg, archevêque de Prague (Mansi, t. 51, c. 930, D).

qu'incomplète, de la structure hiérarchique [7], c'est aussi bien porter préjudice à cette vérité elle-même, qui en devient obscure [8], inintelligible, privée qu'elle est de ses racines et arrachée à son milieu organique [9].

Mgr Melchers, archevêque de Cologne, dans son style sobre et nerveux, résumait bien la pensée d'un bon nombre de Pères, lorsqu'il écrivait : « on souhaiterait un exposé sur les évêques comme successeurs des Apôtres, sans lequel la véritable notion du primat et sa raison d'être dans l'église hiérarchique ne peut être comprise ni bien présentée [10]. »

Les membres de la Députation de la foi, chargés d'apprécier les remarques des Pères sur ce chapitre, point de départ de la nouvelle constitution sur le primat et l'infaillibilité, admirent le bien-fondé de ces griefs. A propos de l'omission concernant le droit des évêques, la commission répondit qu'on en tiendrait compte dans la constitution nouvelle et qu'on en traiterait plus à loisir dans la seconde constitution sur l'Eglise [11].

Cette dernière ne fut jamais discutée, faute de temps; quant à la première, qui devait être, en fait, adoptée (*Pastor aeternus*), il n'est pas inutile de nous arrêter aux remaniements successifs qu'elle eut à subir et qui eurent pour effet de pallier quelque peu aux inconvénients par trop manifestes d'une présentation unilatérale des prérogatives pontificales.

En dépit de leurs promesses, les rédacteurs du nouveau projet n'avaient, dans la préface de la nouvelle constitution, fait aucune mention des Apôtres ou des évêques, mais du seul Pierre comme fondement de l'Eglise [12].

---

7. Constitution boiteuse, disent à l'envi plusieurs Pères : « ne manca sit et in essentialibus minime absoluta constitutio de Ecclesia Christi, necessarium esse ut ex professo de instituto divinitus apostolatu episcoporum tractetur » (Mgr Fürstenberg, *ibid.*, c. 932, B). « Imperfecta et manca esset... si loqui negligeret de reliquis apostolis et eorum successoribus, episcopis... » (Mgr Haynald, *ibid.*, c. 937, C).

8. Nequaquam maiestatem primatus cognoscere et admirari faciat... opus esse ut ordinis episcoporum mentio eorumque muneris explanatio fiat », remarquent trois évêques allemands (*Ibid*, c. 929, B).

9. « Hoc caput primatum quasi *ab apostolatu avulsum* exhibet et tractat, iusta etiam primatus ratio et finis immediatus non sat dilucide apparet » écrit Mgr Tarnoczy, *ibid.*, c. 935, B-C. Voir les observations similaires de Mgr Krementz (c. 948, C), de Mgr Moreno (c. 949, C) et de Mgr Jirsik (c. 965, A).

10. « Desideratur tractatus de episcopis tanquam apostolorum successoribus sine quo vera idea primatus eiusque in ecclesia hierarchica ratio *neque intelligi* neque exponi potest. » (*Ibid.*, c. 936, A).

11. « Animadvertitur de omissa doctrina circa iura episcoporum. Huius animadversionis ratio partim habita est in hoc ipso constitutionis schemate de primatu Romani Pontificis et partim in altera constitutione de Ecclesia Christi fusiori modo habebitur » (Mansi, t. 52, c. 8, B).

12. Voir le texte primitif dans Mansi, t. 52, c. 4, C.

Les deux premiers amendements, ceux de Mgr Martinez de la Havane et de Mgr Thomas de la Rochelle le firent remarquer et l'on publia, avec leurs observations, une insertion au texte conciliaire qui faisait droit à leurs requêtes [13]. Dans son rapport au nom de la Députation de la foi, Mgr Leahy s'en expliqua : « on a voulu satisfaire, autant que possible, aux desiderata des auteurs de ces amendements par cet ajouté où l'on montre clairement l'institution divine de l'épiscopat avec son unité indivise et où l'on montre tous les pasteurs et tous les fidèles unis entre eux par le lien du primat du Souverain Pontife [14]. »

Cette addition a son importance, en ce qu'elle souligne mieux le lien qui rattache la primauté de Pierre et de son successeur au collège apostolique, continué dans l'épiscopat. Le texte, à présent, déclare que le Christ achève sa mission par les Apôtres et que ceux-ci, pasteurs et docteurs du troupeau, doivent demeurer jusqu'à la fin des temps. Ce collège apostolique, ce sont désormais les évêques. Mais l'épiscopat lui-même est fait d'une pluralité de membres et pourtant il doit n'être qu'un seul corps indivis ; aussi a-t-il besoin d'un principe d'unité qui l'aide à remplir efficacement la mission qui est la sienne : rassembler tous les fidèles dans l'unité d'une même foi et d'une même communion. Ce lien de cohésion du corps épicopal est Pierre, préposé par le Christ comme principe perpétuel de l'unité et fondement visible du temple de l'Eglise[15].

Deux points sont à noter dans ces déclarations en ce qui concerne le sens de la fonction pontificale :

1) c'est l'unité de l'Eglise à garantir et à promouvoir qui justifie la primauté de Pierre ;

2) celle-ci s'exerce d'abord *au sein de* et *par rapport à* un groupe apostolique dont elle doit assurer l'unité d'action.

Ces deux affirmations, explicites dans le texte, se voient en outre confirmées par les éclaircissements des rapporteurs de la Députation de la foi.

Primat et unité.

Quelques évêques avaient trouvé à redire au terme de « principium » appliqué à Pierre ; ils craignaient une confusion entre le rôle du Christ

13. Pour les remarques de Mgr Martinez et de Mgr Thomas, voir *ibid.*, c. 628, C et 629 D ; l'additif se trouve c. 632, B.

14. « Desiderio auctorum emendationum satisfit, in quantum fieri potest, per hoc additamentum, in quo disertis verbis exhibetur divina institutio cum indivisa unitate episcopatus, in quo etiam exhibentur omnes pastores, omnes fideles sibi invicem coadunati per vinculum primatus summi pontificis. » (*Ibid.*, c. 637, A).

15. Voir le texte dans Dz., 1821.

et la fonction du Pape; ils proposaient, en conséquence, de lui substituer le mot de « centrum unitatis [16] ».

Le rapporteur, Mgr Leahy, dissipe ces craintes, en situant exactement Pierre à son niveau d'instrument, comme le moyen visible, palpable, pour ainsi dire, qui doit assurer efficacement l'unité dans la foi et la communion de tous les fidèles dispersés à travers le monde et distincts entre eux par tant de particularités [17]. Le mot de « centre », au contraire, ne désigne pas suffisamment cette fonction unificatrice; en effet, il évoque la relation des membres à un point de coordination [18]; or, l'unité que réalise le primat de Pierre est bien plus essentielle. L'unité de l'Eglise, en effet, ne résulte pas d'une mise en commun des membres, elle leur est antérieure, car elle est, en dernière analyse, l'unité même du Christ qui se communique et s'atteste par un signe visible efficace, le sacrement de l'unité ecclésiastique qu'est la personne de Pierre.

L'unité est donc un attribut essentiel, intrinsèque à la fonction de primat [19] : c'est pour cette raison que Pierre est appelé « principe » de l'unité. C'est même à ce titre qu'il possède la plénitude du pouvoir pastoral, puisque sa mission s'étend à toute l'Eglise et que c'est par lui qu'elle est finalement liée et soumise dans la foi et l'amour à l'unique Pasteur.

Primat et Collège apostolique.

Toutefois cette fonction d'unité s'accomplit d'abord au sein d'un corps apostolique et n'atteint normalement les fidèles que grâce à sa coopération médiatrice.

Les déclarations du Prooemium semblent claires à souhait : « *pour que* l'épiscopat soit un et indivis, pour que, *par l'intermédiaire* des

16. Voir les annotations 7 (Mgr Wiery), 8 (Mgr Amat) et 9 (Mgr Thomas) dans Mansi, t. 52, c. 631. Mgr Amat note : « Ex variis sacrae Scripturae textibus clare apparet Christum ipsum, qui fidei et caritatis auctor est et dicitur, esse etiam earum, proprie loquendo, principium » (c. 631, B). Mgr Dupanloup avait déjà fait une remarque semblable dans ses observations sur le ch. XI du schéma présynodal (Mansi, t. 51, c. 955 B, n. 39).

17. « J.C.... posuit in ipsa constitutione ecclesiae illud... quod de se aptum est et efficax ad conservandam fidei et communionis unitatem heri, hodie et in saecula... ad conservandos in professione eiusdem fidei et sinu eiusdem communionis omnes sparsos per universam terram et in omnibus aliis inter se diversos... auctoritas visibilis, palpabilis, residens in ipsa persona Petri et successorum eius. » (Mansi, t. 52, c. 638-639).

18. « Vox : principium non eandem notionem exhibet atque eundem respectum ac vox : centrum unitatis... nam principium proprie significat relationem summi pontificis ad membra ecclesiae, dum centrum unitatis significat relationem membrorum ecclesiae ad pontificem » (*Ibid.*, c. 639, B).

19. « Principium est quid intrinsecum primatui ecclesiae » (*ibid.*).

évêques unis intimement entre eux, la multitude des croyants soit conservée dans l'unité, Pierre fut constitué fondement visible [20]. »

Cette « raison prochaine » de la primauté de Pierre : l'unité du corps apostolique à réaliser est rappelée en termes équivalents par Mgr d'Avanzo, rapporteur sur les amendements des deux premiers chapitres de la Constitution.

A propos du premier chapitre qui traitait de l'institution du primat dans la personne de Pierre et en indiquait les preuves scripturaires, deux Pères, Mgr Moréno d'Ivrée (Piedmont) et le Cardinal Schwarzenberg de Prague s'étonnaient qu'on ne fit aucune mention des autres Apôtres auxquels s'appliquaient cependant les mêmes textes de l'Ecriture allégués en faveur du primat. « La preuve du primat de Pierre par le texte de Matth. 16, 18 ne sera péremptoire, disait Mgr Schwarzenberg, que si l'on nous explique en même temps la relation qui existe entre Pierre, fondement de l'Eglise et les autres Apôtres qui en sont aussi les fondements, selon S. Paul (Ep 2) et ont reçu, à l'égal de Pierre, le pouvoir de lier et de délier (Mt 18, 18) [21] ».

Mgr d'Avanzo, rapporteur, répond à cette difficulté par une citation d'Innocent III dans sa lettre « Apostolicae Sedis » au patriarche de Constantinople : « ce qui est dit à Pierre lui est adressé personnellement, à l'exclusion des autres ; ce qui est dit aux autres s'adresse à eux dans leur union avec Pierre. En conséquence, le pouvoir lui est donné de telle sorte qu'il ne puisse être l'apanage des autres sans lui, mais que lui-même puisse le revendiquer à part des autres, en raison d'un privilège qui lui est conféré et de la plénitude de puissance qui lui est accordée [22]. »

Le rapporteur se pose alors l'objection obvie qui a d'ailleurs été déjà formulée : « faut-il donc reconnaître à Pierre un pouvoir absolu, sans limite? » « Non, estime Mgr d'Avanzo, ce pouvoir a une double limite, active, si l'on veut, et passive. Active de la part du Christ qui confère à Pierre uniquement le pouvoir dans la mesure où il le veut, non pour détruire mais pour édifier le corps du Christ qui est l'Eglise. Mais il y a aussi une limite passive, si l'on ose dire, posée par le

20. « Ut vero episcopatus ipse unus et indivisus esset et per cohaerentes sibi invicem sacerdotes credentium multitudo universa in fidei et communionis unitate conservaretur, beatum Petrum ceteris apostolis praeponens in ipso instituit perpetuum utriusque unitatis principium ac visibile fundamentum... » (Dz., 1821).

21. « Probatio primatus Petri ex textu Mt 16, 18-19 tunc demum solide et contra obiectiones tute conficitur si simul exponitur in qua relatione fundamentum Petri ad fundamenta omnium versetur apostolorum, super quod, testante S. Paulo (Eph 2) aedificati sunt fideles et quomodo Petri potestas solvendi et ligandi ad similem omnium apostolorum potestatem (Mt 18) se habeat » (Mansi, t. 52, c. 703, C).

22. « Petro dictum est sine aliis et non aliis sine Petro, ut intelligatur sic ei attributa potestas huiusmodi ut aliis sine ipso esse non possit, ipsi sine aliis esse possit ex privilegio sibi collato et ex concessa sibi plenitudine potestatis » (*Ibid.*, c. 714, A).

Christ lui-même et qui vient des Apôtres. Comme un architecte prudent, le Christ a posé Pierre comme fondement de l'Eglise mais il a aussi désigné des bâtisseurs dont Pierre doit se servir pour édifier l'Eglise et ce sont les Apôtres présents. Pierre est constitué comme un maître qui doit confirmer les autres, mais ces autres sont ceux-là mêmes que le Christ lui a donnés comme frères dans l'apostolat et qu'Il s'est lui-même choisis comme frères. Enfin Pierre est tenu de paître les agneaux, mais ces agneaux ne doivent être engendrés que par ces brebis confiées à Pierre pour qu'il les paisse. En conséquence, le pouvoir suprême et plénier réside bien dans Pierre, mais celui-ci *ne peut, ne doit* même l'exercer par d'autres auxiliaires que par les Apôtres et leurs successeurs [23]. »

Recueillons ces précisions, qu'on regrette de n'avoir pas vu insérer dans le chapitre : Pierre a reçu du Christ la plénitude du pouvoir apostolique mais il ne peut, il ne doit même l'exercer par d'autres auxiliaires que par ces collaborateurs obligés, les autres Apôtres qui ont reçu la même mission pastorale sur tout le troupeau du Christ, en union avec lui et sous sa dépendance.

S'il en est bien ainsi, ne voit-on pas le bien-fondé du grief majeur adressé par les Pères à toute la constitution et que nous avons rappelé plus haut : vous ne pouvez définir le primat du Pape sans inclure l'aspect collégial qu'il revêt dans son exercice et qui n'est que le reflet fidèle des relations existantes entre Pierre et le Collège apostolique.

Mgr Schwarzenberg le rappelait, une fois de plus, dans son discours du 17 mai, avec une insistance inlassable : « il y a, d'ailleurs, une difficulté majeure, une véritable impossibilité de définir le sens du primat sans définir par le fait même le pouvoir des évêques. Comment faire un exposé dogmatique sur le centre, le sommet, le président suprême et le chef sans considérer les autres membres de l'apostolat, ceux qui font aussi partie de la hiérarchie sacrée? L'épiscopat est un

23. « Ergo, dicet aliquis et dictum est, omnimoda et plena potestas erit absque ulla limitatione in Petro? Utique duplicem habet limitationem, activam unam, ut ita dicam et alteram passivam.

Habet activam ex parte Christi donantis, qui ait : ego Christus Deus tibi dabo, ego rogavi pro te, pasce oves meas. Itaque tantam habet potestatem Petrus quantam illi dedit Christus Dominus non in destructionem sed in aedificationem corporis Christi quod est ecclesia.

Sed est alia limitatio passiva, si ita loqui fas est, ab ipso Christo posita ex parte apostolorum. Christus enim ut sapiens architecta posuit Petrum fundamentalem petram super quam aedificaret ecclesiam. Sed ipse idem Christus designavit aedificatores quibus Petrus ad aedificandam ecclesiam uteretur, hoc est apostolos ibi praesentes. Petrus constitutus est magister... ad confirmandos alios, sed isti alii non debent esse nisi illi quos ipse Christus dedit Petro fratres in apostolatu... atque adeo sibimet in fratres elegerat... Petrus debet pascere agnos, sed isti agni non debent generari nisi per illas oves, quas Christus ipse Petro pascendas assignabat... Ergo suprema et plena potestas est in Petro qui tamen *non potest, non debet* exercere eam per alios coadiutores suos nisi per apostolos eorumque successores » (*Ibid.*, c. 715, B-C).

organisme unique : tout ce qu'on détermine à propos d'une partie a son contre-coup sur les autres; ce qu'on définit à propos de la tête rejaillit aussi sur les membres. Si Pierre est pasteur des agneaux et des brebis, les évêques aussi sont pasteurs. Pierre lie et délie, mais l'un et l'autre est également dit des Apôtres : n'y a-t-il donc aucune relation entre les deux? La juridiction du Souverain Pontife est dite « ordinaire et immédiate »; comment la juridiction « ordinaire et immédiate » des évêques se concilie-t-elle avec elle [24]? »

On sait que la Députation de la foi passa outre à ces objections. Préoccupée des erreurs à pourfendre : gallicanisme, fébronianisme, conciliarisme, elle prit surtout en considération l'aspect juridique du couple évêques - Pape [25], à propos duquel elle n'envisageait d'ailleurs que le rapport de sujétion des premiers au second. Elle omit délibérément de considérer les rapports organiques qui lient dans son exercice la primauté à la collégialité des évêques, successeurs des Apôtres et, à ce titre, membres solidaires d'un pouvoir apostolique universel.

Elle n'a pas nié, pour autant, ce second aspect; elle l'a rappelé même, à l'occasion, face aux instances réitérées des évêques, hautement conscients de l'universalité de leur mission pastorale, rendue plus évidente à leurs yeux par leur présence à un concile œcuménique.

Quand on en vint à la discussion du chapitre troisième de la Consti-

---

24. « Multo maior difficultas et vera impossibilitas exsurgit uberius definiendi rationem primatus nisi simul de episcoporum definiatur potestate. Quomodo de centro et apice, de summo praeside et capite sermo dogmaticus instituetur nisi coetera apostolatus membra, nisi illi qui simul hierarchiae sacrae partes sunt, considerentur? Organismus episcopatus unus est, modo utique inaequali a Christo institutus, sed quidquid de una parte statuitur in altera reflectitur, quod de capite definitur, simul in membra redundat... Si Petrus est pastor ovium et agnorum, pastores etiam episcopi sunt. Petrus solvit ligatque, utrumque apostolorum quoque esse edicitur; nullane inter utrumque relatio? Summi Pontificis iurisdictio vocatur ordinaria et immediata; quomodo episcoporum ordinaria et immediata iurisdictio cum ea concilietur? Haec quaestio num ab hoc loco aliena erit? » (Mansi, t. 52, c. 94-95).

25. C'est ce que firent remarquer quelques Pères au sujet du ch. XI du schéma présynodal, mais le même reproche vaut pour le schéma remanié qui devint la constitution « Pastor aeternus ». Citons cette remarque de Mgr Eberhard de Trêves : « Non placet quod tota fere expositio quasi iuridica quaedam vindicatio dura et arida est, illa unctione qua exempli gratia concilii Tridentini decretis, catechismi romani expositionibus, etc. inest et legentium animos dulciter attrahit, omnino carens, primatum in ecclesia Christi ad instar severissimae saecularium principum dominationis ostendit; paternum vero huius primatus characterem, clementem, beneficam, amabilem primatus auctoritatem, perennem pro ecclesia et toto mundo salutis fontem, ex hac divina institutione manantem vix leviter tangit. Hac expositionis (non rei) duritia et asperitate tanquam iugum durum magis quam ut amabile Dei beneficium populis huius saeculi primatus apparebit » (Mansi, t. 51, n. 47, c. 961, C). Voir aussi la remarque du redoutable Mgr Strossmayer : « Auctores schematis doctrinam de primatu *iuristico* quodam et *contentioso* modo exposuerunt ita ut nihil ieiunius, nihil sterilius excogitari possit » (*Ibid.*, n. 58, c. 965, D).

tution où il est fait mention, *per transennam,* de la juridiction des évêques sur leurs troupeaux respectifs, deux Pères, Mgr Papp-Szilagyi, évêque de rite roumain de Hongrie, et Mgr Guilbert, de Gap, avaient rappelé, à la suite de bien d'autres, que les évêques ont aussi avec le Souverain Pontife la sollicitude de toute l'Eglise et qu'il convenait, dès lors, d'en faire état [26].

Mgr Zinelli, au nom de la Députation de la foi, le concéda volontiers : « assurément, les évêques, unis avec la tête dans un concile œcuménique, auquel cas ils représentent toute l'Eglise, ou dispersés, mais en union avec la tête, auquel cas ils sont l'Eglise, ont vraiment la plénitude du pouvoir [27]. » Mais, ajoutait-il, il n'en reste pas moins vrai que ce fait ne porte en rien préjudice au pouvoir personnel de Pierre et de ses successeurs. « Ces deux exercices du pouvoir peuvent très bien se concilier sans qu'on introduise dans l'Eglise un dualisme qui engendrerait la confusion. Ce serait le cas, si ces deux pouvoirs suprêmes étaient distincts et séparés l'un de l'autre; séparer la tête des membres est, au contraire, le propre de ceux qui soumettent le Pape aux évêques pris collectivement ou rassemblés en un concile général... Si le Pape exerce donc avec les évêques, dispersés ou rassemblés, le pouvoir suprême et plénier « in solidum », aucun conflit n'est possible [28]. »

Il faut prendre acte de ces déclarations précieuses. Il est regrettable qu'on n'en trouve aucune trace dans la constitution. Certes, on ne peut demander à un concile, comme le rappelait opportunément Mgr Deschamps, de traiter toutes les questions qui se posent à l'occasion d'une définition dogmatique [29], de portée très précise et visant un objectif très limité. Mais n'était-ce pas ici le lieu de rappeler cet aspect collégial du gouvernement de l'Eglise? On reste libre de penser

---

26. Voir les amendements sur le Ch. III, n. 35 et 36 (*Ibid.*, c. 1092, A-B).

27. « Concedimus lubenter et nos in concilio oecumenico sive in episcopis coniunctim cum suo capite supremam inesse et plenam ecclesiasticam potestatem in fideles omnes... Igitur episcopi congregati cum capite in concilio oecumenico, quo in casu totam ecclesiam repraesentant, aut dispersi sed cum suo capite, quo in casu sunt ipsa ecclesia, vere plenam potestatem habent » (*Ibid.*, c. 1109, C).

28. « Quae duo amice consistere possunt, quin dualismus qui confusionem parit introducatur in ecclesiam. Hoc postremum incommodum obtineret, si duae ab invicem distinctae et separatae vere plenae et supremae potestates admitterentur; at separare caput a membris est proprium illorum qui subiciunt papam episcopis collective sumptis aut repraesentatis a concilio generali. ...Si summus Pontifex una cum episcopis, vel dispersis vel congregatis vere plenam et supremam potestatem in solidum exercet, nulla possibilis collisio » (*Ibid.*, c. 1109, D-1110, B).

29. Voir son discours du 7 juin en réponse à celui du cardinal Schwarzenberg : « a conciliis non conscribi tractatum seu cursum theologiae. Concilium non agit modo systematico de omnibus illis quaestionibus, quae reduci possunt ad unam aliamve materiam dogmaticam; sed partes concilii sunt clare et fortiter exponere veritates oppositas erroribus hic et nunc vigentibus » (*Ibid.*, c. 529, B).

qu'une mention plus expresse de cette vérité eût fait tomber bien des préventions.

Il est sans doute réservé au Vaticanum II de mieux la mettre en lumière. En vue de ce travail d'élaboration théologique, les déclarations de la Députation de la foi, que nous avons rappelées ainsi que certaines vues originales de Pères du Concile nous balisent la route : nous voudrions en guise de conclusion, présenter, à leur suite, quelques considérations utiles à cette fin.

Raison d'être de la Primauté apostolique.

Si nous voulons mieux saisir la « raison d'être » de la primauté pontificale, il nous faut nécessairement chercher à pénétrer l'intention même du Christ, qui, d'un groupe d'Apôtres choisis immédiatement par lui, détachait l'un d'entre eux pour le mettre à la tête d'une mission apostolique qu'il confiait à tous.

Ce rôle spécial du chef au sein d'une mission collégiale et les liens intimes qui en résultent entre la tête et les membres ont été admirablement mis en lumière dans un amendement proposé en particulier par Mgr Mermillod, évêque auxiliaire de Genève, en guise d'introduction générale à la Constitution « Pastor aeternus » : « Le Christ, Notre Seigneur, en établissant, comme un sage architecte, les fondements de l'Eglise dans les douze Apôtres, en choisit un parmi eux sur lequel il édifia l'Eglise comme sur une pierre maîtresse. Il l'a uni aux autres inséparablement de telle sorte que l'homme ne puisse plus les détacher ; de là suit que ni le corps des évêques ne puisse être séparé du Pontife romain qui est sa tête ni la tête du corps ; sinon, ce serait la ruine de l'ensemble. En effet, les membres sans la tête et la tête sans les membres sont morts ; si les membres sont régis par la tête, la tête, elle, est portée par les membres [30]. »

Cette unité au sein d'une diversité originelle, que l'auteur rapproche de son exemplaire transcendant : l'Uni-Trinité, explique mieux, nous semble-t-il, le sens profond de la primauté du Pape. De même qu'il y a *un* Pierre parce qu'il y a *des* Apôtres, légats de l'*unique* Envoyé du Père, ainsi il n'y a *un* Pape que parce qu'il y a *des* évêques et qu'il ne doit y avoir qu'*un* évêque : Jésus-Christ, « pastor et episcopus animarum nostrarum » (1 Pe 2, 25).

---

30. Christus Dnus, dum ut sapiens architecta, in duodecim apostolis ponebat Ecclesiae fundamenta duodecim, unum inter eos elegit super quem tanquam super principalem petram aedificavit Ecclesiam. Hunc autem et illos ita coniunxit inseparabiliter ut iam homo separare non possit ; hinc neque corpus episcoporum a Romano Pontifice, capite suo neque caput a corpore disiungi valebit ; secus totius ruina sequeretur. Siquidem membra sine capite et caput sine membris pariter mortua sunt et si membra capite reguntur, caput membris portatur » (Mansi, t. 52, c. 632, C-D).

Le rôle du Pape, en effet, nous l'avons vu plus haut, se mesure exactement sur celui de Pierre : assurer, et, au besoin, imposer l'unité d'action d'un corps apostolique, que le Christ, apôtre du Père, a envoyé dans le monde pour le sauver.

Mais, il y a une diversité originelle préalable. La mission apostolique, voulue par le Christ, réclame une pluralité de sujets, associés solidairement et qui doivent concourir tous à une même fin commune, en conservant chacun l'initiative, la liberté d'action, la responsabilité personnelle, inhérentes essentiellement à l'accomplissement de leur tâche respective.

Cette structure collégiale de l'apostolat, établie par le Christ, se conçoit aisément. L'étendue même du champ d'apostolat : l'Univers, la diversité qualitatitve qu'il recèle : celle des personnes, des peuples, des cultures, exige une pluralité de médiateurs efficaces entre le Christ et les hommes. Pour que le Sauveur rassemble dans un même Corps l'humanité, il faut, de toute évidence, que son action salvifique, selon sa plénitude, atteigne les hommes, éloignés les uns des autres dans l'espace et par tant de particularités de tout genre, il faut que soient présents partout ces fondés de mission et de pouvoir du Christ que sont les Apôtres. L'Eglise universelle suppose donc des églises, c'est-à-dire des communautés de fidèles où soit présent le plérôme des biens du salut avec l'intendant fidèle chargé de les administrer.

Chaque Apôtre, envoyé par le Christ, était médiateur de cette plénitude : à cet effet, il possédait un pouvoir pastoral propre, reçu immédiatement du Christ [31], comme participation de son autorité messianique; seul l'exercice de ce pouvoir devait être harmonisé avec celui des autres Apôtres, par référence au primat de direction de l'Eglise, conféré par le Christ à Pierre.

Un dans sa source : le Christ, ce pouvoir apostolique, de portée

31. A vrai dire, au Concile du Vatican, la Députation de la foi se montrait favorable à l'opinion soutenue au Concile de Trente par l'archevêque de Rossano, Castagna, le futur Urbain VII, et partagée par un bon nombre de Pères, d'une transmission aux Apôtres du pouvoir apostolique par l'intermédiaire de Pierre. On peut s'en rendre compte en lisant la réponse générale du rapport de la Députation de la foi sur les remarques des Pères concernant le ch. I de la Constitution : « in apostolo Petro institutum fuit apostolicum munus et officium, quod una cum suprema illius apostolica potestate in successores iure divino iugiter propagaretur; unde Petrus potestatem apostolicam dicitur habuisse *ordinariam*; secus autem reliqui apostoli » (Mansi, t. 52, c. 9, C). Mais, outre que cette opinion fut loin d'être partagée par l'ensemble des Pères et n'a pas été imposée, on reste libre de tenir la collation immédiate par le Christ à tous les Apôtres de la mission et du pouvoir apostolique y afférant, réserve faite du privilège spécial de Pierre. L'exégèse des textes scripturaires au Concile de Trente et au Concile du Vatican en ce domaine fut un peu une exégèse de « situation », inspirée par la thèse que l'on voulait prouver. Quant à la distinction proposée par Cajetan dans son « De comparatione auctoritatis Papae et concilii » entre « potestas exsecutionis » donnée à tous et « potestas praeceptiva vel regiminis », conférée au seul Pierre, elle est plus ingénieuse qu'éclairante.

universelle, était donc participé « in solidum » par tous, c'est-à-dire conformément au sens de cet adage juridique, selon toute sa plénitude, possédée par chacun en relation avec tous et exercée sous la régence suprême de Pierre : ainsi l'exigeait, d'après l'opinion commune des théologiens catholiques, l'ampleur même de la mission apostolique de fondateurs de l'Eglise.

En se donnant des successeurs dans les communautés locales qu'ils avaient fondées, les Apôtres leur ont transmis leur pouvoir pastoral [32], en le liant toutefois immédiatement aux églises sur lesquelles il était appelé à s'exercer. Chaque évêque en devient médiateur des biens du salut pour le troupeau particulier qui lui est confié; toutefois, comme le pouvoir apostolique qu'il détient reste universel dans sa source et sa destination, il participe, en union organique avec tous ses frères dans l'épiscopat, à une mission universelle qui concerne toute l'Eglise. Ainsi l'a compris la tradition catholique [33], qui a vu dans le corps des évêques un prolongement du collège apostolique, avec sa structure divinement établie, exception faite des privilèges spéciaux accordés aux Apôtres, en leur qualité de témoins immédiats et de fondateurs (infaillibilité personnelle et juridiction universelle).

Le successeur de Pierre, évêque parmi les évêques, puisque lié au siège de Rome, est appelé, au titre de son héritage, à continuer la fonction de Pierre, celle d'unifier et de coordonner dans une même foi et une même communion les activités pastorales de ses frères, les évêques, ainsi que de veiller à l'ensemble du troupeau. Sa tâche spécifique de pasteur suprême est donc un office de régence universelle, s'exerçant à la fois *sur* et *au sein d'*une collégialité.

C'est assurément dans ces deux prépositions réunies que gît l'équilibre délicat de la fonction de Souverain Pontife. En tant que facteur d'unité, le Pape est supérieur aux autres membres du collège apostolique, qui ne participent que solidairement, en tant que membres et pour leur part de membres, au pastorat universel, alors que lui-même y a un droit propre et personnel. Cette prééminence s'étend sur chacun des membres et sur leur collectivité et c'est bien ce que le Concile du Vatican a prétendu sauvegarder contre les déviations doctrinales du gallicanisme classique [34].

Pourtant, ce pouvoir, si élevé qu'on le proclame, ne s'exerce qu'au sein d'une collégialité et conserve avec elle un rapport étroit, puisque le Pape ne peut se passer des évêques, qui lui sont donnés comme des

32. Nous désignons par « pouvoir pastoral » la conjonction habituelle et normale des pouvoirs d'ordre et de juridiction dans le ministère apostolique.

33. S. Cyprien, dans son « De unitate Ecclesiae » en est l'interprète classique, exception faite de son erreur concernant le primat de l'évêque de Rome. Mais elle fut, à l'occasion, rappelée par les Papes : voir la lettre de Célestin I au concile d'Ephèse (*Epist.* 18; *P.L.*, 50, 505).

34. Cfr Constitutio « Pastor aeternus », ch. III; Dz., 1827.

auxiliaires obligés, au même titre que les Douze étaient associés à Pierre.

Il est bien certain que ces deux caractères de la puissance pontificale furent toujours étroitement unis. La tradition des premiers siècles en fait foi. Si l'aspect primatial fut fréquemment souligné par le Siège romain, comme il sied à l'autorité d'affirmer ses droits, parfois méconnus, il n'en est pas moins vrai que l'autorité pontificale ne fut revendiquée par les Papes et acceptée par les évêques que dans le contexte d'une commune solidarité où le premier des évêques apparaissait comme le tuteur naturel de ses frères, en tant qu'héritier des prérogatives de Pierre. Sur ce point, la tradition occidentale de l'Eglise unie avant le schisme du XI[e] siècle, ne diffère pas de celle de l'Orient [35].

Le Pape et les évêques exercent, par conséquent, sur l'Eglise entière un pouvoir immédiat, encore qu'inégal, puisque le Pape le possède à un titre spécial, comme pasteur suprême, et l'évêque, en tant que membre du corps épiscopal, qui n'est constitué comme collège que par son principe d'unité.

La relation entre Pape et évêques est donc réciproque : de même que ceux-ci n'ont de pouvoir sur toute l'Eglise qu'au sein du collège apostolique, par leur union avec Pierre, ainsi le Pape n'exerce sa primauté qu'*en union avec* les évêques et en tenant compte de leur collaboration, divinement voulue et préordonnée.

Nous avons dit : *en union avec* les évêques et non *en dépendance* juridique de leur assentiment, comme si leur coopération limitait le moins du monde son pouvoir. Il n'y a, en effet, dans cette disposition divine qui régit leurs rapports aucun conflit de droit à redouter. De même que le pouvoir réel, exercé par les évêques, successeurs des Apôtres, au titre d'un droit divin, ne restreint ni ne porte préjudice à la plénitude du pouvoir apostolique conféré personnellement à Pierre et à ses successeurs, ainsi la juridiction souveraine du Pape ne remplace pas mais confirme le pouvoir apostolique des évêques qui, tout en lui restant subordonné, lui est nécessairement associé.

Ce pouvoir apostolique des évêques est, disions-nous, un pouvoir ordinaire et immédiat, exercé au nom du Christ. Il n'est pas une simple délégation du pouvoir *personnel* du Souverain Pontife. Il l'est si peu qu'il nous faut envisager l'hypothèse suivante : un pouvoir de juridiction peut-il exister et se transmettre dans des églises locales en dehors d'une dépendance actuelle du Souverain Pontife?

---

35. Voir, à propos d'Augustin, où l'on perçoit la voix de tout l'Occident, le livre de Batiffol, *Le catholicisme de S. Augustin*, t. 2, pp. 411-472 et les pages très nuancées de F. Hofmann, *Der Kirchenbegriff des Hg. Augustinus*, 1933, pp. 425-455.

Juridiction des évêques.

Nous abordons ici une question controversée entre l'Eglise romaine et l'Orthodoxie, à propos de laquelle les opinions des théologiens catholiques divergent. Comme elle est liée directement au thème de cet article, qu'on nous permette de proposer une ébauche de solution en conformité avec les vues exposées plus haut.

La doctrine catholique reconnaît que l'ordination confère un caractère et un pouvoir d'ordre inamissibles, même chez un sujet indigne; toutefois, ce pouvoir d'ordre, sans un pouvoir connexe de juridiction, ne constitue pas la mission canonique. Ce pouvoir de juridiction est conféré pour un évêque de rite latin par le Souverain Pontife; bien plus, une opinion théologique, communément admise depuis le Concile de Trente, enseigne que le Pape est la source immédiate de *toute* juridiction épiscopale [36].

On peut se demander néanmoins si cette théorie, que nous pouvons désigner du nom de « romaine » entend caractériser ce privilège du Pape comme essentiel à sa fonction de primat ou comme lié à un état de fait, dû aux circonstances concrètes dans lesquelles elle s'est exercée dans l'Eglise latine.

Il est certain, en effet, qu'en Orient, de temps immémorial, les évêques consacrés étaient nantis de la juridiction propre à leur charge de par leur ordination elle-même, disposition qui vient d'être réassumée dans le nouveau code de droit canonique oriental [37]. Il leur suffisait de notifier par lettres leur élection et leur ordination canoniquement accomplie aux confrères dans l'épiscopat avec lesquels leur église était en relations suivies pour qu'ils soient reconnus comme évêques légitimes dans l'Eglise [38]. Selon la conception orientale, les évêques consécrateurs semblent agir comme mandatés tacitement par l'Eglise, c'est-à-dire l'ensemble de la « Communion ». Bien qu'il n'y ait pas eu, au début, une distinction très nette entre les pouvoirs d'ordre et de juridiction, on peut estimer que les évêques consécrateurs, en communion avec les grands sièges apostoliques, se jugeaient habilités à

36. Voir le discours de Castagna au Concile de Trente, où les arguments en faveur de cette opinion sont rassemblés, dans *Concilium Tridentinum* édité par la Görresgesellschaft, t. IX, pp. 112-122. On peut en trouver un résumé dans A. Michel, *Les décrets du Concile de Trente,* dans Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles,* t. X, p. 476, n. 1.

37. Cfr le Motu proprio *Cleri Sanctitati,* « de personis », c. 396, § 2 et l'article de A. Wuyts, S. J., *Le droit des personnes dans l'Eglise orientale,* dans *N.R. Th.,* 1958, p. 379, ainsi que l'étude de K. Mörsdorf, *Patriarch und Bischof im neuen Ostkirchlichen Recht,* dans le recueil dédié à Otto Karrer, *Begegnung der Christen,* p. 477.

38. Sur cette pratique de la correspondance épistolaire comme moyen de communion dans l'église ancienne, voir l'article de L. Hertling, S. J., *Communio und Primat,* dans *Miscellanea Historiae Pontificiae,* vol. VII, pp. 1-48, Rome, 1943.

transmettre tous les pouvoirs canoniques inhérents à la charge épiscopale, en raison d'une participation « in solidum » au pouvoir apostolique, dont ils étaient les héritiers de par leur ordination.

Dans toute cette procédure, on le sait, nulle approbation préalable n'était et ne fut jamais demandée à l'évêque de Rome. Le fait est avéré et l'Eglise romaine s'en est accommodée durant de longs siècles, même lorsqu'elle est apparue, dans la personne de son Pontife, comme le centre obligé de la communion ecclésiastique.

Dans la théorie « romaine » selon laquelle le Pape est source de toute juridiction, ne peut-on concevoir une communication permanente de ce privilège de conférer la juridiction à des organes de relais qui puissent à leur tour la transmettre sans qu'un acte explicite soit chaque fois requis de la part de la source première? Rien ne semble s'y opposer, dès lors que le pouvoir apostolique, conféré aux évêques au titre d'un droit divin, est vraiment possédé par eux, en participation de la plénitude conférée au successeur de Pierre; on ne voit pas de raison qui les empêche d'en être à leur tour les organes de transmission; il suffit que le Pape en soit la source principale, en reste le suprême détenteur et qu'il puisse, au besoin, suspendre ou abroger le pouvoir de juridiction d'un évêque, quand il y va du bien universel de l'Eglise.

Cas des évêques orthodoxes.

Le cas des évêques orientaux séparés de Rome pourrait sans doute illustrer ces vues et éclairer le débat. Possèdent-ils une juridiction réelle [39]? S'ils l'ont, il est certain qu'ils ne la tiennent pas expressément du Pape, avec lequel ils ne sont pas en communion. Dans l'hypothèse où il ne s'agit pas d'un schisme formel, mais d'une simple rupture de communion des églises d'Orient [40] avec Rome (le cas s'est

39. La question a été étudiée jadis par T. H. Metz, *Le clergé orthodoxe a-t-il juridiction?*, dans *Irenikon*, 1928, p. 142 sq.

40. Rupture volontaire, certes, mais légitime à leurs yeux, puisqu'elle s'appuie sur des raisons qu'ils estiment de foi : fidélité au dépôt de la tradition et à une conception de l'Eglise, héritée, croient-ils, du Christ et des Apôtres. Nous ne pouvons songer à caractériser ici cette notion de « rupture de communion », d'« estrangement » comme l'a très bien appelée le P. Congar; on se reportera sur cette question à sa belle étude : *Neuf cents ans après. — Notes sur le « schisme oriental »*, dans *L'Eglise et les églises*, volume d'hommages dédiés au regretté Dom L. Beauduin, t. 1, pp. 3-95.

Pour mieux saisir la situation paradoxale du schisme d'Orient, on peut s'aider de la comparaison suivante : dans une île, coupée de toutes relations avec le reste du monde, un bon nombre de curés, suivis de leurs paroisses, rompent tout rapport avec leur évêque, qu'ils accusent, de fort bonne foi, d'outrepasser ses droits, divinement établis et de mettre en péril l'orthodoxie de la doctrine. Ils n'ont pas conscience de se séparer de l'Eglise (*un* évêque n'est pas toute l'Eglise) mais se croient sincèrement en communion avec le reste de la catholicité. Monseigneur aura beau enfler la voix, fulminer contre eux l'excommunication..., rien n'y

présenté fréquemment durant les premiers siècles entre églises locales [41]), on peut penser que bien des raisons inclinent à reconnaître à ces évêques une juridiction sur leurs troupeaux particuliers. Du point de vue de la théologie catholique, la collation de certains sacrements engage chez ses ministres une certaine juridiction. C'est le cas nommément pour le sacrement de pénitence, où la juridiction conférée au prêtre est essentielle à la validité de l'absolution. Or, il semble bien que l'Eglise catholique reconnaisse la validité du sacrement de pénitence administré dans les églises orthodoxes. Elle ne fait recommencer aucune confession antérieure d'un orthodoxe qu'elle admet à sa communion ; elle n'exige de lui qu'une profession de foi catholique. Si une juridiction, nécessaire à tout prêtre pour qu'il puisse absoudre validement, a été conférée au prêtre orthodoxe, ce ne peut être apparemment que par son propre évêque.

N'est-il pas naturel de croire que ce dernier l'a obtenue avec son ordination, selon les règles canoniques en usage et que cette transmission d'un pouvoir canonique sur son troupeau lui fut faite par les évêques consécrateurs, au nom du collège des évêques, qui détient, selon la théologie orthodoxe, la plénitude du pouvoir apostolique ?

La rupture consciente et voulue de communion avec le Siège de Rome empêche-t-elle ces évêques de transmettre un pouvoir de juridiction que, par hypothèse, ils posséderaient ? Dans la théorie romaine, on peut penser que le seul obstacle serait un refus formel du Pape de la transmettre par procuration. Or, on est droit de croire que, pour le bien des âmes, il importe que les pouvoirs afférents à leur mission pastorale, leur soient conférés et que, si une juridiction est requise, comme bien on pense, elle leur soit donnée en même temps que l'ordination. On peut admettre, en ce cas, une approbation tacite du Souverain Pontife ; il n'en reste pas moins qu'une mission canonique est donnée sans un acte exprès du Pasteur suprême et que l'évêque orthodoxe en devient successeur des Apôtres sur le troupeau particulier auquel il est préposé.

---

fera, puisqu'il est juge et partie ! Seuls, une instance supérieure ou le témoignage universel de la foi pourraient lever tous les doutes. Dans le cas du « schisme d'Orient », la situation se complique du fait que ce sont des évêques, avec leurs églises, qui rompent la communion, que les autres patriarchats d'Orient se sont solidarisés avec Constantinople et que la tradition orientale n'a jamais aperçu clairement dans l'évêque de Rome ce que nous y affirmons comme révélé : une primauté de juridiction de droit divin.

41. Qu'on songe par exemple au schisme dit d'Antioche au IV^e^ siècle et à l'imbroglio des situations qui en est résulté entre les églises : certains évêques comme S. Basile, unis au Siège de Rome, étant en communion avec les Méléciens, avec lesquels Rome n'était pas elle-même en communion. Voir sur cette histoire l'article de Amand de Mendieta, *Damase, Athanase, Pierre, Mélèce et Basile — Les rapports de communion ecclésiastique entre les églises de Rome, d'Alexandrie, d'Antioche et de Césarée de Cappadoce (370-379)*, dans *L'Eglise et les églises*, t. I, pp. 261-277.

Si notre hypothèse se vérifiait, ce cas des évêques orthodoxes justifierait l'opinion que nous avons proposée : il n'est pas essentiel à la juridiction épiscopale qu'elle soit conférée expressément par le pouvoir suprême. Sans doute, ce cas particulier que nous venons d'envisager appelle quelques réserves. Il est, en effet, certain que la séparation effective du centre de l'unité catholique crée une situation anormale, préjudiciable à sa mission : membre « in solidum » du corps épiscopal de par son ordination et le pouvoir canonique qui y est afférent, l'évêque orthodoxe est privé, de fait, en raison d'une rupture de communion, même non coupable, avec le successeur de Pierre, d'un principe de régulation divinement établi, qui garantit l'exercice normal de sa mission pastorale, même dans son église; en outre, le seul fait de sa séparation empêche l'usage légitime de son pouvoir collégial sur l'Eglise universelle, puisqu'il n'est pas d'exercice de ce droit en dehors de la communion actuelle avec le Pape, garant de l'unité épiscopale et organe essentiel de la hiérarchie.

Le caractère étrange de cette situation ne doit pas nous étonner : il résulte d'un état de fait, causé par les aléas de l'histoire et où il est bien difficile de voir réunis tous les critères d'un schisme au sens canonique. Le Droit qui aime les catégories nettes n'a guère jusqu'ici accordé son attention ni à fortiori légiféré sur ces situations d'entre-deux qui échappent à des régulations précises. L'histoire de l'Eglise nous a déjà légué de pareils exemples, qui posent des problèmes juridiques bien délicats : qu'on songe au schisme d'Occident. Elle pourrait nous affronter à de semblables apories dans l'avenir et elle le fait déjà de nos jours, puisqu'il s'avère que des églises locales, en communion avec Rome, mais coupées en fait de toute relation avec le centre de la catholicité, pourraient être amenées à vivre, pour un temps indéterminé, en vase clos, à l'abri de rideaux de fer ou de bambous et organiser dans une autonomie, imposée par les circonstances, une vie ecclésiale authentiquement catholique [42].

Conclusion.

Quand les Pères de l'imposante minorité, au Concile du Vatican, repoussaient avec tant de véhémence, une conception de la primauté pontificale et de sa toute-puissance qui tendait à réduire l'Eglise à une monarchie absolue, ce n'est pas seulement l'autonomie relative de leur pouvoir apostolique qu'ils défendaient, c'était le sens authentique du Primat lui-même qu'ils entendaient sauvegarder contre une interprétation abusive et grosse de méprises.

42. Ce cas serait évidemment différent de celui des églises séparées d'Orient puisqu'il n'y aurait qu'une impossibilité matérielle de contacts dans une communion de cœur et d'esprit, alors qu'il y a chez les Orientaux séparés un refus formel de communion avec Rome.

Si les évêques de l'Eglise catholique ne sont pas des vicaires généraux d'un unique évêque, comme on l'a rappelé si souvent, de part et d'autre au Concile, ils sont les associés naturels et obligés du pasteur suprême sur le troupeau tout entier et l'on ne peut déterminer strictement la structure propre de la fonction suprême sans faire mention du corps des évêques.

C'est au nom d'une conception organique de l'Eglise [43], puisée dans la Sainte Ecriture et dans la Tradition que les Pères s'opposaient à pareille disjonction, comme le montrent à l'envi leurs justifications théologiques ; ils en tiraient des conséquences pratiques bien concrètes sur lesquelles nous nous réservons de revenir dans un prochain article.

Le Christ a préposé Pierre sur toute l'Eglise, au sein d'un collège apostolique, auquel il confiait une mission de salut à accomplir dans l'unité : lui seul reste la source dernière, le plérôme de tout pouvoir apostolique. Si le Souverain Pontife hérite de cette plénitude, comme l'a rappelé le Concile du Vatican, ce ne peut être qu'au titre d'intendant, de « minister generalissimus [44] », suivant l'expression de l'évêque de Grenade au Concile de Trente et « pour la communiquer [45] » aux frères que le Christ lui donne comme associés et co-responsables de sa mission propre.

Après avoir rappelé, dans un précédent Concile, les droits stricts et inaliénables de la Primauté pontificale, il reste au Magistère de l'Eglise, dans le prochain Concile, une tâche ardue et délicate : mettre mieux en lumière leur finalité et les obligations qui y sont inhérentes, en révélant en elle le mystère de la « communion » qui préside aux échanges de la Hiérarchie ecclésiastique comme de la Hiérarchie céleste.

Eegenhoven-Louvain Georges DEJAIFVE, S. J.
95, Chaussée de Mont-Saint-Jean.

43. Voir le discours de Mgr Ketteler le 23 mai : « In corpore humano omnia membra actibus suis ab invicem dependent, caput a corpore et corpus a capite; caput nequit agere sine cooperatione aliorum membrorum et tamen caput propterea non cessat esse supremum membrum et caput... Idem valet de divino organismo Ecclesiae, ubi nulla pars est omnino independens, nulla pars : Romanus Pontifex est caput Ecclesiae docentis et supremus iudex et sine illo nequit fieri supremum iudicium. Sed qui putat R. P. non posse vere tanquam supremum iudicem agere nisi omnino independenter agat et exclusa omni cooperatione tum omnium membrorum tum totius corporis Ecclesiae, ipse solvit constitutionem quam Christus Ecclesiae dedit » (Mansi, t. 52, c. 208, A-B). Voir aussi dans le même sens le discours de Mgr Sola, évêque de Nice, le 10 juin, *ibid.*, c. 584-585.

44. Voir le votum de l'évêque de Grenade dans *Concil. Trid.*, t. IX, pp. 48-51.

45. « Ei Christus dedit omnem iurisdictionem ut eam aliis conferret » écrivait le P. Laynez, qui tient par ailleurs la juridiction donnée immédiatement par le Christ aux Apôtres, *Conc. Trid.*, t. IX, p. 225.

Episcopat et Hiérarchie au Concile de Trente

On sait qu'à sa 23e session, le Concile de Trente a refusé de définir que l'institution des évêques et leur supériorité sur les prêtres fussent « de droit divin ». Ces mots ont pris, dans les discussions, une place telle qu'ils devaient fatalement accaparer l'attention des historiens. Il est certain qu'en les rejetant le Concile faisait droit à l'opinion majoritaire selon laquelle les évêques reçoivent leur juridiction, non pas immédiatement du Christ, mais du Pape[1]. Faut-il aller plus loin, et dire que l'intention des Pères fut d'accepter la thèse bien connue de saint Thomas : « ordo » peut désigner, soit le sacrement, ordonné au service eucharistique, soit le pouvoir de poser des actes « hiérarchiques », au-dessus du prêtre, en vue du corps mystique : au premier sens, l'évêque n'a rien de plus que le prêtre ; au second, l'épiscopat est un ordre supérieur au presbytérat[2] ? — Les remarques qui suivent voudraient jeter quelque lumière sur cette question qui, sans atteindre le fond du problème, peut éprouver la solidité de plusieurs arguments couramment utilisés.

*
* *

Le 13 octobre 1562, on entamait la discussion d'un projet qu'il sera intéressant de comparer, plus loin, avec le texte définitivement adopté. Malheureusement pour les vues d'ensemble, l'archevêque de Grenade, dès le premier jour, achoppait sur un détail : le canon 7, se contentant de jeter l'anathème à qui prétendrait que « les évêques ne sont pas supérieurs aux prêtres », lui paraît gravement insuffisant. Car les évêques sont successeurs des Apôtres, non les prêtres. Jamais

1. La distinction entre pouvoir d'ordre, dont l'origine est immédiatement divine, et pouvoir de juridiction, qui serait attribué aux évêques *mediante Romano Pontifice*, est fortement établie dans le long rapport de Castagna, archevêque de Rossano, qui semble avoir été décisif pour le rejet de la formule « iure divino ». Cet exposé figure, dans *Concilium Tridentinum*, éd. Görresgesellschaft, t. IX, pp. 112-122. Michel, qui en fournit un excellent résumé dans Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles*, t. X, pp. 476-477, accorde à la discussion de ce point particulier une importance disproportionnée.

2. *Somme théol., Suppl.*, q. 40, a. 5. La traduction du R. P. Gerlaud a laissé tomber les mots « supra sacerdotem ». Mais les notes montrent bien qu'on abuserait du texte en y voyant une distinction entre une « hiérarchie d'ordre » et une « hiérarchie de juridiction ».

Conciles ni Pères n'ont distingué succession « in ordine » et succession « in iurisdictione ». Or cette succession pose un droit divin, seul capable de faire de l'épiscopat un ordre et de fonder une véritable juridiction, c'est-à-dire un pouvoir spirituel. Si le Souverain Pontife est évêque de droit divin, il en est de même de tous les autres évêques. Dix ans plus tôt, sous Jules III, le Concile a examiné la même sentence sous la forme : *episcopos non esse iure divino institutos nec presbyteris superiores.* Il est « absolument nécessaire » qu'on la reprenne telle quelle, « ne fidei veritas... in iniustitia detineatur ». — Et aussitôt, sur les 218 Pères présents, 53 emboîtent le pas, en attendant de trouver du renfort parmi les 26 français, qui arriveront seulement le 13 novembre [3].

Que plusieurs aient eu l'intention, en soutenant cet amendement, de renforcer la position des évêques à l'encontre du primat romain, ce n'est guère douteux. Mais il est plus intéressant de chercher ce qu'ils mettaient sous la formule. Espagnols pour la plupart, disciples de Vitoria, ils l'utilisaient couramment, dans des contextes divers. Ainsi, quand la *Summa Sacramentorum* se demande si tous les ordres sont sacrements, elle se rallie à l'opinion de Durand : « seul le sacerdoce est sacrement, ou du moins les ordres mineurs ne sont pas sacrements, parce que le sacrement est de droit divin, et que les ordres mineurs ne sont pas de droit divin », c'est-à-dire, précise l'auteur quelques lignes plus haut, « institués par le Christ » [4]. D'autre part, il y a pour l'évêque obligation « de droit divin » à résider dans son diocèse, car il ne peut s'acquitter de ce à quoi il est tenu « de droit divin » (enseignement, administration, collation des ordres), s'il n'est présent en personne et en permanence [5]. Dans les deux cas, « droit divin » se réfère à une volonté législatrice du Christ. Aujourd'hui, nous voyons sans peine la différence entre le cas où cette volonté pose une obligation touchant la conscience personnelle, et celui où elle établit dans l'Eglise une fonction, dont les sujets seront examinés, établis, consacrés, voire choisis et appelés par des intermédiaires humains. Cette distinction a échappé à l'archevêque de Grenade. Aussi, dès le 20 octobre, son confrère Castagna, de Rossano, pouvait-il lui répondre qu'il faisait le jeu des Protestants : bien loin de nier le droit divin des évêques, ils prétendent que seuls leurs « évêques à eux, ou surintendants, ou ministres, comme ils disent », détiennent cette prérogative d'être « envoyés de Dieu sans intermédiaire » ; et nous, ils

3. *Acta,* Görres., t. IX, pp. 49-50. L'essentiel est dit aux lignes 21-37 de la p. 49, de traduction difficile. Liste des Pères « ralliés », p. 44, lign. 16-25.

4. *Op. cit.,* quaest. 6, § 266. On sait que cette « Summa » est une présentation des cours de Vitoria par Thomas de Chaves. Nous n'avons pu nous procurer d'édition antérieure à celle de 1571, qui cite expressément la 23e session de Trente. Notre texte figure p. 178, verso.

5. *Commentarios a la IIª IIªe,* Salamanque, 1952, t. VI, p. 342.

nous traitent de « fabrication d'hommes, masques de pape, frottés d'huile, tondus »... et autres amabilités. Autrement dit, ce sont les « spirituels » révoltés contre l'institution ecclésiale qui réclament le droit divin pour les personnes chargées de mission [6].

En fait, l'examen attentif des rapports montre que les points de vue étaient moins opposés qu'il ne semble. Pour dissiper toute équivoque, les partisans du droit divin répéteront que, s'ils tiennent leur juridiction du Christ, elle ne leur est accordée que par le Pape, dont le primat ne fait pas doute [7]. Plusieurs, dont l'archevêque de Nicosie, demanderont même un canon supplémentaire pour préciser : « Toute juridiction appartient au Souverain Pontife, et doit être reçue de lui » [8]. D'autre part, aucune objection ne sera faite au texte célèbre de S. Thomas sur les deux actes du prêtre : consacrer le vrai corps du Christ, ce qui n'est assujetti à aucune puissance humaine; préparer le peuple à recevoir ce sacrement, acte soumis au contrôle épiscopal [9]. Mais on peut dire que, sans arrière-pensée, l'ensemble ne se représente pas les degrés de l'Ordre comme ordonnés au service de l'autel, dont le point culminant est, bien sûr, le sacrifice de la Messe. Spontanément, ils voient, dans l'Eglise, *une hiérarchie sacerdotale découlant de la succession apostolique*. Leurs déclarations répétées, le dossier patristique qu'ils utilisent, ne nous permettent pas d'en douter [10]. Leur maladresse fut de ne pas tirer de cette juste intuition toutes ses conséquences. Au lieu de penser : l'Episcopat uni au Pape dans l'Eglise, ils n'ont plus vu que chaque évêque dans son diocèse, à la façon d'un Apôtre à mandat limité territorialement [11]. Les mots « iure divino » viennent aggraver cette maladresse, dans la mesure où ils invitent à mettre chaque église locale en rapport direct avec le Christ, par la personne de son évêque. Mais, beaucoup mieux que plusieurs de leurs adversaires, ils sentaient le dogme de la succession apostolique en danger et voyaient la structure hiérarchique comme dépassant largement le service de l'autel. Aussi, nous allons tâcher de le montrer, leur combat fut-il loin de se solder par un échec.

* * *

6. *Acta*, t. IX, p. 54, lign. 40-45. Cfr p. 59, lign. 38 sq. : jamais les conciles n'utilisent la formule « de iure divino », ou fort rarement; ce sont au contraire les ouvrages hérétiques qui répètent : verbum Dei, ius divinum, Scriptura...

7. *Acta*, t. IX, p. 210, lign. 6 sq. (discours de l'évêque d'Evreux).

8. *Ibid.*, p. 62, lign. 27.

9. *In IV Sent.*, d. 24, a. 2, cité par Castagna, *Acta*, t. IX, p. 57, lign. 10 sq.

10. Références répétées à Clément de Rome, Ignace d'Antioche, Cyprien et Denys.

11. Intervention de l'évêque du Mans, 6 décembre : « licet apostoli haberent auctoritatem in universo orbe, episcopi autem in sua tantum limitata dioecesi... ». Les formules pittoresques ne manquent pas : « Christus non est sine sapientia, non ergo episcopos mancos instituit... Neque Paulus a Petro, sed a Christo episcopatum accepit » (*Acta*, t. IX, pp. 213-214).

Et d'abord, une simple comparaison entre le projet du 13 octobre 1562 et le texte adopté à la session du 15 juillet 1563 révèle quelques changements importants pour notre sujet. Le projet unifiait précisément les divers ordres par leur finalité eucharistique : « De même qu'il est sacrement, l'Ordre constitue un seul sacrement... En effet, bien qu'il comporte plusieurs degrés et fonctions distinctes, tout cela se réfère et s'ordonne à l'unique sacrement et sacrifice de l'Eucharistie. D'où, conséquence nécessaire : dans la sainte Eglise catholique, décrite (Apoc. 21) sous les traits de la Jérusalem céleste notre mère, est constituée une hiérarchie, par répartition harmonieuse des ordres successifs sous un seul hiérarque suprême, vicaire du Christ sur terre, le Pontife romain [12] ». Or, ce paragraphe a été intégralement éliminé. De même, les divers ordres étaient présentés comme les degrés d'une échelle dont le sommet eût été la fonction sacerdotale : *donec in sacerdotio consummarentur* [13]. Plusieurs considérations, sur le rite et l'institution de l'Ordre, ont été pareillement élaguées. Seules nous intéressent ici les deux précédentes, parce qu'elles donnent à la hiérarchie, si l'on peut dire, un tout autre visage.

A vrai dire, seule l'affirmation que « tous les ordres trouvent leur achèvement (consummarentur) dans le Sacerdoce », fut l'objet d'une offensive en règle. L'achèvement de l'Ordre est dans l'épiscopat, non dans le Sacerdoce, déclare aussitôt l'archevêque de Grenade. Tous les partisans du « droit divin », plus un bon nombre d'autres, sont de cet avis, et les « displicet » s'accumulent. Selon l'archevêque de Nicosie, l'autorité même de saint Thomas se retourne contre la formule incriminée. En effet, si tous les degrés de l'Ordre sont finalisés par l'Eucharistie, il faut entendre par là le pouvoir consécrateur *dans sa plénitude*, pouvoir de consacrer non seulement le pain et le vin, mais aussi les prêtres qui opéreront la consécration eucharistique. Or, à la dernière Cène, accomplissant l'Eucharistie parfaite, Jésus a instauré, indissolublement, ce double pouvoir. Et seuls, les évêques peuvent consacrer les prêtres ; sans eux, le mémorial du Sacrifice rédempteur ne pourrait se perpétuer. Denys, Hier. eccles. V, 5, est formel : « Pontificum ordo sacratior primus est divina speculantium, quippe in quo desinit et impletur sacerdotii nostri distinctio omnis ». Il n'est pas possible de distinguer, dans toute la force du terme, *deux* actes hiérarchiques [14].

Bien que discutable, cette argumentation ne rencontrera pas d'opposants. L'évêque de Colomera(?) essaiera timidement de distinguer le sacerdoce, perfection de l'Ordre, et l'épiscopat, plénitude du « pou-

12. *Ibid.*, p. 39, lign. 37-43.
13. *Ibid.*, lign. 19.
14. *Ibid.*, p. 61, lign. 1-26. Nous ne savons pas d'après quelle traduction est cité Denys.

voir spirituel », sans autre précision [15]. Mais Castagna lui-même avait déjà trouvé insuffisante la place faite aux évêques, et demandé avec succès qu'on déclarât : « praeter ceteros gradus... episcopos ad hunc hierarchicum ordinem *praecipue* (au lieu de : etiam) pertinere [16] ». Ne sont-ils pas successeurs des Apôtres? N'ont-ils pas, seuls, pouvoir d'ordonner les prêtres? Bref, la formule « in sacerdotio consummarentur » fut rapidement mise hors de cause. Il n'est pas sans intérêt qu'un seul évêque semble en avoir profité pour demander, mais en vain, qu'on définisse la sacramentalité de la consécration épiscopale : « l'épiscopat est vraiment un ordre particulier, le vrai sacerdoce de l'Eglise et, par conséquent, un vrai sacrement » [17].

Quant à l'important paragraphe décrivant les ordres échelonnés en vue du service eucharistique, il fut surtout attaqué par l'archevêque de Nicosie et l'évêque de Ségovie qui, avec Castagna et souvent contre lui, fournirent les plus remarquables interventions. La hiérarchie ecclésiastique, dit en substance Nicosie, ne saurait être « conséquence nécessaire » d'une gradation d'ordres finalisée par le sacrement de l'Eucharistie. En réalité, N.S. Jésus-Christ, principe et fondement de toute hiérarchie (au sens de « sacer principatus ») nous a laissé des paroles sacrées auxquelles se lient des traditions sacrées, et aussi des sacrements. Les Ecritures ne servent de rien si elles ne sont expliquées ; de même les sacrements, s'ils ne sont exécutés et appliqués. Or, les choses sacrées ne peuvent être maniées que par des personnes consacrées : il a donc fallu qu'un ordre consacré de ministres nous fût laissé par le même Jésus-Christ... Ainsi, tout pouvoir sacré a un *triple* objet : les sacrements, les paroles sacrées et les traditions qui leur sont liées, enfin les ministres des choses sacrées » [18]. — Perez de Ayala, de Ségovie, fera valoir avec bonheur que le décret projeté, ayant pour objet le sacrement de l'Ordre, n'a pas à décrire une « hiérarchie selon le pouvoir de juridiction, mais bien selon certains pouvoirs surnaturels ordonnés aux fonctions spéciales de l'Eglise ». De plus, si l'on acceptait de subordonner tous les degrés de l'Ordre « ad Eucharistiam conficiendam », on ne verrait plus comment donner au Souverain Pontife le titre de « summus hierarcha », puisqu'il n'aurait rien de plus qu'un simple prêtre. Bien mieux : les auteurs du projet (doctrina), se référant à la doctrine de saint Thomas qui ordonne tous les ordres à l'Eucharistie, « *cherchent ainsi à exclure l'épiscopat de l'Ordre* », ce qui est inadmissible. Selon Denys et les canons apos-

15. *Ibid.*, p. 70, lign. 25-30. Sans doute faut-il corriger *Colimbriensis* en *Columbriensis*.
16. *Ibid.*, p. 52, lign. 33-37. L'amendement proposé est passé dans le texte définitif.
17. *Ibid.*, p. 71, lign. 44-45.
18. *Ibid.*, pp. 61-62.

toliques « c'est l'épiscopat qui s'appelle en rigueur et est en vérité Ordre. En effet, il s'ordonne à l'eucharistie encore selon sa manière particulière, car cet Ordre seul ordonne les prêtres, ou du moins personne ne peut nier qu'il est un certain degré sacré de l'Ordre, dans lequel le Sacerdoce atteint sa perfection, et auquel est attaché un pouvoir surnaturel de l'Esprit Saint, permettant de créer les prêtres, faire le *chrisma perfectionis,* donner le Saint-Esprit dans la Confirmation : toutes choses attachées à l'Ordre épiscopal de telle façon qu'elles ne peuvent être exécutées par nul autre que l'évêque, dans l'Eglise, depuis son origine, c'est évident » [19]. — Bien entendu, tout cela sert d'occasion pour réclamer obstinément le « droit divin des évêques ». Mais, en même temps que ce droit divin, la thèse d'une hiérarchie finalisée par le sacrement et le sacrifice eucharistique disparaîtra du décret conciliaire. Dès le 3 novembre, c'est chose faite [20].

*
* *

Ainsi, le texte définitif a perdu la belle, mais illusoire ordonnance du premier projet. Sans doute, c'est le sacrifice eucharistique qui reste posé au point de départ, en référence à la session précédente. Ce sacrifice est acte du Sacerdoce. Diaconat et ordres mineurs sont mis à son service. Mais on n'essaie plus d'en déduire la hiérarchie ecclésiastique. Et c'est seulement au ch. IV, quand il est question du sacerdoce des croyants et d'un pouvoir spirituel égal pour tous, qu'apparaît cette hiérarchie, avec l'épiscopat jusqu'alors laissé pour compte. « Prétendre que tous les chrétiens sans distinction sont prêtres de la nouvelle Alliance, ou doués, les uns vis-à-vis des autres, d'un pouvoir spirituel égal », c'est bouleverser la structure sacrée à qui l'on a toujours appliqué, presque

19. *Ibid.,* pp. 75-76. Voici le texte intégral du passage rapporté (on nous pardonnera d'avoir renoncé à traduire l'expression « chrisma perfectionis ») : « Est et aliud in constitutione hierarchiae attendendum, quam doctrina constituit, quod omnes ordines et gradus eorum sumit respective ad Eucharistiam conficiendam, ita ut, secundum quod ad ipsam ordinantur, ordines dici debeant (sicut dicit Thomas). Quod, praeterhoc quod valde dubium et infirmum est fundamentum, quia per hoc auctores huius doctrinae (= le texte du projet) intendunt excludere episcopatum ab ordine, non videtur tolerandum, cum secundum beatum Dionysium... *ordo in rigore episcopatus vocetur et revera sit,* cum ad Eucharistiam, si rem bene consideremus, etiam suo modo ordinetur, quia presbyteros ordo iste solus ordinet, vel saltem negari a nemine possit, esse sacratum quemdam gradum ordinis, in quo perficitur sacerdotium, qui habet Spiritus sancti potestatem annexam supernaturalem, qua potest sacerdotes creare, chrisma perfectionis conficere, Spiritum sanctum in confirmatione dare, quae sic episcopali ordini sunt annexa, ut a nemine alio quam ab episcopo in ecclesia ab initio ortus ipsius conferri posse in aperto sit » (P. 76, l. 4-16).

20. *Ibid.,* p. 106 : texte refondu d'après les amendements déposés, et déjà fort proche du texte définitif.

à la façon d'un cliché, le compliment de l'époux du Cantique à sa bien-aimée : « ut castrorum acies ordinata ». Le Concile déclare donc, en s'appuyant sur saint Paul et les Actes, que, « au-delà de tous les autres grades ecclésiastiques, les évêques, venus en suite et place des Apôtres, font au premier chef (*praecipue*) partie de cette structure sacrée, et sont établis par l'Esprit Saint pour régir l'Eglise de Dieu » [21]. Et la suite, reprise au canon 7, affirme et décrit leur supériorité sur les prêtres [22].

Le canon 6 érige en article de foi l'existence de la hiérarchie et son institution divine : non pas, comme on l'a écrit, « la distinction entre clercs et laïcs », mais bien la subordination entre évêques, prêtres et ministres. On sait les modifications successives apportées à ce texte. L'une nous paraît significative : de « hierarchiam seu sacrum principatum » (13 octobre), on passe à « hierarchiam a Christo Domino institutam » (3 novembre), pour aboutir à « hierarchiam divina ordinatione constitutam ». Le 20 octobre, plusieurs évêques avaient déjà demandé que fût définie l'institution par le Christ [23]. Aussi le texte remanié du 3 novembre déclare-t-il, non dans les canons, mais dans le texte du ch. IV, que la hiérarchie « a été établie par le Christ Seigneur » [24]. Le 9 décembre, Laynez, général des Jésuites, élèvera contre ce texte une protestation révélatrice d'une mentalité. « Les archevêques et les patriarches font bien partie de cette hiérarchie ecclésiastique, et pourtant, *ils sont de droit positif*. De même, selon certains, les diacres et les ordres inférieurs ». Pourquoi donc s'obstiner à dire qu'elle a été instituée par le Christ, c'est-à-dire qu'elle est *de droit divin*? La question, juge Laynez, est infiniment plus simple : le

21. Denzinger, n. 960. On notera les retouches intentionnelles : praeter, praecipue (au lieu de etiam), et « in Apostolorum locum successerunt », beaucoup plus juste et précis que le simple « successores Apostolorum ».

22. On ne saurait faire valoir l'autorité du Concile pour barrer brutalement la route à l'opinion qui attribue au prêtre tous les pouvoirs de l'Ordre, simplement liés, quant à leur exercice, par le droit positif. C'est un fait que de simples Abbés ont été autorisés, par indult pontifical, à ordonner prêtres leurs sujets. Faut-il en inférer que le caractère imprimé par le Sacerdoce confère le même pouvoir d'Ordre, immédiatement, à la personne du prêtre, de l'évêque, du Souverain Pontife? Il semble que le Concile nous invite plutôt à envisager l'Ordre comme posant *une hiérarchie dispensatrice des sacrements*, sans laquelle il n'y aurait pas de ministres, même « ordinaires », mais dans et par laquelle peuvent intervenir des ministres « extraordinaires ». Il n'est donc pas nécessaire de faire intervenir un acte de juridiction pour délier un « pouvoir » préexistant chez tel individu; ou plutôt, cet acte de juridiction ne « délierait » rien : il habiliterait le ministre à conférer, selon les exigences de sa charge pastorale, les sacrements d'Ordre ou de confirmation. — D'un tout autre point de vue, nous voudrions aussi faire remarquer que, si l'on argumente simplement « ex auctoritate », il ne faudrait pas considérer les indults de Boniface IX et Martin V comme engageant le Magistère de l'Eglise.

23. *Acta*, t. IX, p. 81, lign. 4; p. 90, lign. 31.

24. *Ibid.*, p. 106, lign. 34.

pouvoir des évêques est double : ordre et juridiction. Pour l'ordre, il n'y a pas de contestation (faut-il entendre que les évêques sont prêtres, sans plus, ou bien qu'ils constituent un véritable degré de l'Ordre?). Pour la juridiction, qui est « praelatio quaedam et superioritas clerici super alios », elle est dans le Souverain Pontife comme en sa source, d'où elle découle dans l'Eglise entière. — Dans cette perspective, le mot « *hierarchia* » lui-même ne trouve pas place. « *Potestas* », plus clair, suffit amplement pour situer les évêques : « qu'on définisse qu'ils sont *iure divino quoad ordinem* », et qu'on ne fasse nulle mention de la juridiction, puisque la question reste controversée entre catholiques [25].

En maintenant « *hierarchia divina ordinatione constituta* », le Concile ne se contentait donc pas d'accorder aux évêques espagnols, frustrés de leur « droit divin », une simple fiche de consolation rédigée en termes aussi vagues que possible. La formule ayant été élaborée, puis acceptée en dehors de toute discussion publique, nous ne pouvons éclairer directement par l'histoire des débats l'intention de ses auteurs, les légats pontificaux. Mais, au terme des tâtonnements dont nous avons tenté de retrouver le fil conducteur, elle met fin, de façon aussi remarquable qu'inattendue, à un épuisant dialogue de sourds [26]. Les mots « instituée par le Christ » invitaient un peu trop à chercher dans les paroles du Jésus historique la genèse d'un terme barbare qui, nous le savons aujourd'hui, ne fut forgé qu'au V^e^ siècle par le Pseudo-Denys. Mais « ordinatione divina » n'indique certes pas que Dieu serait l'auteur de la hiérarchie comme, pour reprendre un mot tristement célèbre, il est l'architecte de Saint-Pierre de Rome. Le Concile a refusé ce qui pouvait passer pour *assimilation* pure et simple des évêques, pris chacun en particulier, aux Apôtres du Christ Jésus. Il n'en a que mieux exprimé et la succession apostolique, et l'intention divine de donner au Corps mystique une structure sainte, où l'on peut distinguer, mais non pas dissocier les fonctions d'Ordre, juridiction et Magistère.

*
* *

Aujourd'hui donc, s'il nous est loisible de dire « hiérarchie d'ordre » et « hiérarchie de juridiction », n'oublions pas que cette terminologie

25. *Ibid.*, pp. 224-225. L'argument tiré de la dignité archiépiscopale ou patriarcale intervient seulement à la fin de l'exposé, p. 225, l. 28 ss.

26. Il n'est pas sans intérêt de noter que souvent, dans des débats conciliaires, des modifications importantes sont intervenues ainsi, hors de toute discussion. Ainsi, au Concile du Vatican, la formule : « De Romani Pontificis infallibilitate », remplacée par : « De Romani Pontificis infallibili magisterio », qui transfère l'infaillibilité du jugement personnel à la fonction.

n'est pas celle de Trente, ni surtout qu'en l'utilisant, nous risquons de ramener « *hierarchia* » au sens du simple « *potestas* ». La dévaluation du langage religieux est si courante en pays chrétien, où l'on peut parler de « hiérarchie militaire », comme de « consacrer » ses loisirs à la pêche! Mieux encore que par « pouvoir », le terme pourrait-il se traduire par « structure sacrée »? On le saura quand son histoire sera faite. Car elle ne l'est pas encore. Les chercheurs ont étudié les origines de la « chose », c'est-à-dire mis à jour le dossier de la succession apostolique : dès le III^e^ siècle, la gradation des épiscopes, presbytres et autres ministres est bien marquée. Mais au XI^e^, chez Gratien citant Isidore de Séville, cet « ordo » ne s'appelle pas encore « hierarchia » [27]. Au XIII^e^, S. Bonaventure et S. Thomas utilisent le mot, mais en théologie spirituelle et sacramentaire, comme héritage dionysien dont ils n'abusent pas, semble-t-il. Serait-ce Jean de Torquemada qui, le premier, l'a appliqué à la Constitution de l'Eglise, société visible [28]? Ou bien faut-il voir dans sa vulgarisation progressive un de ces « faits de Tradition » dont les historiens désespèrent de tenir jamais les auteurs responsables? Il nous paraît certain, du moins, que le concile de Trente lui a laissé toute sa mystérieuse amplitude, en le canonisant pour mieux marquer que la grâce en ce monde nous est toujours donnée dans et par l'institution ecclésiale.

Chantilly (Oise) J. PÉGON, S. J.
Séminaire « Les Fontaines ».

27. *Decretum*, I^a^ Pars, dist. XXI; Friedberg, col. 66-69.
28. *Summa de Ecclesia*, II, 1.

Guide
à l'usage du clergé
pour discerner les troubles mentaux (I)

Il y a plusieurs raisons pour lesquelles les membres du clergé souhaitent connaître les signes de maladies mentales et de troubles psychiques :

— pour empêcher qu'une personne gravement ou légèrement troublée se fasse du tort à elle-même ou aux autres.

— pour exercer leur influence sur la personne malade et obtenir qu'elle consulte, à temps, ceux qui peuvent lui assurer un traitement efficace.

— pour éviter que certains aspects de la pratique religieuse ne servent d'aliments à la maladie ou de prétextes à ne pas la reconnaître comme telle.

— pour aider cette personne à dégager le sens religieux que les conflits et les souffrances psychiques qu'elle traverse comportent certainement pour sa propre sanctification.

Les deux premières raisons (prévenir des catastrophes — orienter vers un traitement) sont valables pour tous ceux qui entrent en rapport avec des personnalités troublées. Les deux dernières (protéger l'authenticité des attitudes religieuses — favoriser l'intégration, au moins provisoire, de la maladie sur le plan religieux) sont particulières, non exclusivement au clergé, mais à ceux qui abordent ces personnes dans une perspective chrétienne.

Le prêtre et les signes psychopathologiques.

En fait, les membres des communautés chrétiennes (paroisses, collèges, maisons religieuses, groupements professionnels, mouvements d'action catholique) agissent souvent comme si le prêtre (curé, professeur, supérieur, aumônier) était bien informé de ces questions. Fréquemment, c'est vers lui qu'on se tourne *d'abord* lorsque les comportements d'un malade commencent à gêner l'entourage, ou lorsque l'angoisse intérieure, personnelle, devient trop forte pour être encore supportée dans la solitude. On fait confiance au prêtre, parce qu'on le sait discret, impartial et bienveillant, respectueux de l'intimité des

familles et des personnes, mais aussi parce qu'on le suppose informé et « de bon conseil » en cette affaire.

Certains prêtres, à défaut d'une préparation suffisante au séminaire [1], cherchent à disposer de meilleures informations par des lectures [2], par des conversations avec un médecin ou un psychologue de leurs amis, par l'assistance à des sessions de formation intensive [3].

D'autres, portés à soupçonner une mode plus ou moins morbide dans l'intérêt pour les phénomènes psychopathologiques, se trouvent néanmoins introduits quotidiennement dans les situations les plus « critiques » de l'existence humaine : la naissance, le mariage, la maladie, le deuil. Devenus les amis des gens, à l'occasion de leur participation chaleureuse à ces situations chargées d'émotions, ils se trouvent parfois démunis le jour où ces mêmes situations entraînent des effets prolongés et plus ou moins pathologiques : angoisses *post partum*, idées de persécution extra- ou intra-conjugale, dépression établie à demeure, idées de suicide, alcoolisme, délinquance, etc.

En réalité, le prêtre serait souvent, comme chef spirituel du groupe ou comme conseiller individuel, le mieux placé pour évaluer à sa juste valeur le changement de comportement ou le drame intérieur dont on s'inquiète. Certes la famille est plus proche du malade et, à ce titre, un meilleur témoin. Mais la famille est aussi plus impliquée (émotivement et socialement) dans ce qui arrive au malade, portée tantôt à le protéger aveuglément, tantôt à le charger agressivement. Si bien que le prêtre occupe, on peut le dire, une position unique pour différen-

---

1. Sur la Constitution Apostolique *« Ad Uberrima »*, mettant au programme de l'Institut Pontifical de Pastorale les cours de *Médecine et Psychiatrie pastorales* et de *Direction Spirituelle des individus et des associations* (3 juin 1958), ainsi que sur l'importance accordée par la pensée de l'Eglise à la santé mentale (« un des biens fondamentaux... aussi au point de vue religieux et surnaturel »), on pourra se reporter au récent volume : *Pie XII parle de Santé Mentale et de Psychologie* (cinq discours fondamentaux et cinquante autres textes classifiés), Ed. de Lumen Vitae, 184 rue Washington, Bruxelles, 1960, 136 pages.

2. L'abbé Henri Bissonnier vient de publier une excellente *Introduction à la psychopathologie pastorale*, Ed. de Fleurus, 31 rue de Feurus, Paris VI, 1960, 144 pages. De lecture facile, toujours proche de la pensée pastorale et de ses perplexités devant le malade mental, cet ouvrage présente sur les troubles psychologiques des « fils conducteurs » particulièrement éclairants. A le lire, on sent immédiatement en soi-même un enrichissement d'attitudes (religieuses et humaines) à l'égard du malade mental. Pour tout dire, l'existence même de cet ouvrage a levé nos dernières hésitations à publier les pages de cet article : notre *Guide* sera susceptible d'être mieux utilisé dans la mesure où le lecteur, intéressé, l'intégrera dans cette *Introduction* de l'abbé Bissonnier.

3. Signalons que, pour la deuxième fois, l'Assemblée Nationale des Supérieurs Majeurs de France organise, du 23 au 29 juillet 1960, une session (ouverte à tout participant d'expression française) pour le perfectionnement psychologique des *responsables de la formation religieuse entre les vœux simples et les vœux définitifs* (Supérieurs de maison de formation, Directeurs spirituels, etc.). Pour tout renseignement, on s'adressera au R. P. Plé, O.P., 29 Boulevard de la Tour Maubourg, Paris VII.

cier, dans les cas individuels, ce qui est réaction transitoire d'une personnalité normale à une épreuve objectivement lourde, et ce qui signale cette perturbation profonde et durable des mécanismes psychiques qu'entraîne la maladie mentale. Par là on ne veut pas dire que le prêtre puisse déterminer quelle est la maladie mentale, ni même sa gravité réelle : ceci regarde le spécialiste. Pourtant lorsque les prêtres deviennent capables de discerner à temps les signes de troubles, graves ou légers, ils accomplissent avec plus d'efficacité une tâche qui leur revient : aider les plus malheureux de leur communauté (car est-il homme plus malheureux sur terre que le malade mental?) — tâche pour laquelle ils sont, en fait, souvent sollicités : *qu'en pensez-vous? que convient-il de faire? et à qui s'adresser?*

C'est à leur intention que ce petit *guide* a été composé, comme un simple memento ou comme un texte de base pour des discussions de groupes.

L'écueil du diagnostic.

On a voulu partir des *signes* les plus manifestes, tels qu'ils apparaissent dans certaines rencontres, même superficielles, du ministère pastoral, pour aborder ensuite des manifestations plus bénignes, perceptibles surtout dans la relation avec le prêtre. On s'efforce de les interpréter le moins possible, surtout au début, en évitant de fournir un système de catégories.

L'écueil d'un guide de ce genre est la tentation du d i a g n o s t i c, le besoin de classification, qui dangereux même pour le psychiatre devient illusoire ou funeste pour le prêtre. Celui-ci ne se rend pas compte, d'ordinaire, des difficultés que rencontrent même les experts — et d'autant plus qu'ils sont dignes de ce nom! — à formuler cette évaluation synthétique : le diagnostic. Il y entre tant d'éléments, à la fois intuitifs et techniques, que certains psychiatres ou psychothérapeutes soutiennent parfois l'inutilité, voire la nuisance, du diagnostic initial.

On ne cherchera donc dans ces pages aucune classification ferme autorisant un diagnostic, de la part du non-spécialiste. On y trouvera seulement un répertoire de *signes* susceptibles d'alerter le prêtre et de provoquer dans son esprit l'hypothèse d'une maladie mentale ou d'un trouble psychique, dont la guérison échappe à sa compétence directe.

Quelle est la cause des troubles psychiques?

La science actuelle est incapable de désigner une causalité unique, simple, expliquant les maladies mentales graves ou les troubles psychiques mineurs. Des recherches étendues, dans les secteurs variés de la biologie, de la psychologie et de la sociologie, ajoutent constamment des précisions à l'idée qu'on se fait des origines des états psychopathologiques. D'un point de vue très général, on peut se représenter la maladie mentale comme *un ensemble de réactions complexes, fournies par la personnalité totale, à des modifications importantes qu'elle subit intérieurement ou extérieurement.*

Pareilles modifications peuvent se produire dans son corps, dans son psychisme, ou dans ses relations avec son milieu. Mais les réactions de la personnalité se répercutent aussitôt dans ces trois directions. A un observateur extérieur, le changement peut sembler léger ou anodin (mutation dans l'emploi professionnel, naissance facile d'un enfant), ou au contraire assez cruel (décès d'un conjoint, déchéance physique ou sociale due à la vieillesse). En fait, les êtres humains réagissent avec des variations surprenantes à des situations tantôt banales en elles-mêmes, tantôt objectivement atroces. Non seulement leur tempérament entre ici en jeu, mais aussi la signification intellectuelle consciente ou le sens affectif (éventuellement inconscient) de la situation.

Nous apprenons lentement à mieux connaître les influences qui diminuent la capacité d'une personne à intégrer avec succès ces situations angoissantes :

— Des facteurs constitutionnels (éventuellement héréditaires) prédisposent certaines personnes à des maladies mentales et à des réactions spécifiques devant les épreuves de la vie. On conteste parfois que l'hérédité permette de prévoir l'éclosion de telle ou telle maladie mentale particulière; néanmoins, il est généralement admis que le facteur constitutionnel joue un rôle, au moins comme « terrain » plus ou moins favorable à cette éclosion, même si la spécificité de la maladie devait être attribuée à d'autres facteurs causals. En outre, on évitera de confondre « héréditaire » (constitutionnel) avec « apparent dès la naissance » : de même que les capacités de reproduction sexuelle sont innées (constitutionnelles) mais ne se manifestent qu'à l'adolescence, il se pourrait qu'une disposition psychopathologique soit réellement constitutionnelle bien que son apparition soit tardive, même sans rien préjuger des autres facteurs en cause.

— Certaines modifications de l'intégrité physique (organique) peuvent naturellement causer la réaction pathologique. Une blessure au cerveau, une altération du système nerveux central, ou le mauvais

fonctionnement d'une glande (comme la thyroïde) peuvent subitement modifier l'équilibre psychique et rendre une personne incapable de faire face aux demandes, même normales, de l'existence humaine.

— Par ailleurs, il est indéniable que chaque être humain acquiert dans son enfance, et particulièrement dans sa petite enfance (jusque vers 6/7 ans), des manières caractéristiques de répondre aux exigences du milieu éducatif et de calmer son anxiété en rapport avec ces sollicitations ou ces frustrations. Ces façons caractéristiques de réagir sont influencées, puis structurées, devenant relativement stables, par tout l'apprentissage des premières années, par l'éducation morale et religieuse et par un grand nombre de pressions d'origine culturelle qui s'exercent principalement, au début, par l'intermédiaire de la famille. Par exemple, des parents peuvent avoir été très stricts pour réprimer toute manifestation de colère, ou pour exiger une propreté plutôt précoce, ou pour refréner les expressions de tendresse taxées de « sentimentalité ». Le type de personnalité qui en résulte (même sur fond constitutionnel identique, comme dans le cas de jumeaux élevés séparément) s'organise ainsi de façon durable. Bien entendu, ces traits de personnalité ne sont pas anormaux, en eux-mêmes, mais ils affectent profondément le mode de réagir de l'enfant, puis de l'adulte, à certains changements (d'origine interne et externe) ou à certaines relations sociales. Des situations, en elles-mêmes banales, se chargent d'un potentiel affectif et d'un retentissement inconscient qui en font des obstacles insurmontables pour l'équilibre ou la croissance psychique.

— Enfin, il est également certain que des ruptures brusques et profondes, au cours de la vie, affectant la relation d'une personne à des groupes sociaux importants pour elle (sa famille, son milieu professionnel, sa communauté religieuse, etc.), peuvent aussi provoquer l'établissement de la maladie mentale, bien que certains milieux scientifiques soient actuellement portés à ne voir là que de simples occasions où se manifesterait un terrain, constitutionnel ou acquis, déjà virtuellement pathologique.

Quelle que soit la cause, ou la cause principale, empêchant la personnalité d'intégrer les modifications qu'elle subit, il arrive un moment où elle peut être amenée *soit* à durcir en elle-même un type permanent d'attitudes conflictuelles qui l'empêchent d'accomplir avec aisance certaines de ses tâches humaines et en particulier paralysent ses aptitudes à travailler et à aimer (*névrose* ou *psycho-névrose*), *soit* à être si complètement submergée par les circonstances de la vie réelle qu'elle se construit progressivement ou subitement un monde imaginaire où elle se réfugie (*psychose*). Ce *guide* propose la description

de quelques s i g n e s typiques successivement dans chacune de ces deux directions pathologiques [4].

Les manifestations psychopathologiques ont un sens.

Avant de passer à la description de ces signes, soit dans les comportements extérieurs, soit dans les relations interpersonnelles, soulignons que les conduites ou les paroles les plus bizarres, ainsi que les fuites les plus étranges hors du réel, sont profondément *motivées* et qu'elles ont des *significations*. Bien que le psychiatre, même expérimenté, soit souvent incapable de comprendre dans le détail les symptomes du malade, il oriente cependant une part notable de son travail vers la compréhension, en profondeur, des différentes manifestations de la maladie ou du trouble psychique. On adopte généralement l'hypothèse suivante : la personnalité du malade n'a pas seulement abandonné des réactions normales, en régressant ou en se désorganisant, mais elle recrée aussi, au fur et à mesure du développement de la maladie, toute une façon de vivre, de sentir, de comprendre, de s'exprimer et de se défendre, qui fait l'originalité de sa personnalité actuellement malade. « La maladie mentale », écrit le Docteur Henri E y [5], « est à la fois et nécessairement une perte de l'efficience psychique et de la liberté, et d'autre part une forme d'existence qui, pour être plus près des couches inconscientes et fantasmiques de l'être (comme dans le rêve), n'en demeure pas moins encore humaine ».

Le prêtre aussi ferait bien, quand il aborde une personnalité troublée, de reformuler en lui-même cette hypothèse (qui réclame de lui une attitude) : ce que je vois, ce que j'entends, ce qu'on me raconte à propos de cette personne, tout a une signification. Il ne s'agit donc pas de « sottises », d'« idioties », ou de « déraillements » : il s'agit là d'expressions cachées ou crypto-symboliques de la vie psychique de cette personne. Lorsqu'une malade, soignée en hôpital psychiatrique, déclare : « Je suis la mère de tous les enfants qui naissent dans cette

4. Les *névroses* (psycho-névroses) et les *psychoses* ne sont pas les seules directions dans lesquelles peut s'engager une personnalité psycho-pathologique. On se sert couramment de plusieurs autres catégories : les *névroses actuelles* (réactionnelles) où la personnalité n'est pas si profondément atteinte et réagit de façon anormale à une situation particulièrement angoissante (deuil, choc de guerre, etc.) — les *psychopathies* où la personnalité se fixe dans des comportements instables et antisociaux (délinquance, par exemple) — les *réactions psychosomatiques* où l'anxiété de base se localise dans les organes ou les fonctions corporelles. Ce *guide* n'envisage que les signes de *psychoses* et de *névroses* parce que le prêtre non spécialisé semble plus souvent appelé à y jouer un rôle, pour obtenir le traitement immédiat dans les premières et pour discerner les fausses implications de la religion dans les secondes.

5. Henri E y, *Mouvements doctrinaux de la psychiatrie contemporaine*, p. 6, dans *Encyclopédie médico-chirurgicale, Psychiatrie*, Tome I (Paris, 1955).

ville, à cause de cette machine à coudre qu'on m'a volée pour la mettre dans cet hôpital », la signification secrète peut éclater brusquement en découvrant que cette femme, mariée sur le tard et restée sans enfant, a subi récemment une opération d'ablation des ovaires qui la rend définitivement incapable d'avoir des enfants.

Dire que les symptômes de la maladie ont un sens ne signifie nullement que ce sens en révèle la cause — encore moins que le malade puisse être guéri par cette simple clarification intellectuelle. Les déviations de la pensée ou de la conduite ont une signification, où se combinent les aspects négatifs (défenses) et positifs (souvent symboliques). Elles représentent un effort aveugle pour résoudre, dans l'actuel et l'immédiat, les conflits que le malade éprouve à l'intérieur de lui-même et dans ses relations avec le milieu. Le prêtre ne pourra souvent que soupçonner cette signification, qui lui facilite pourtant son attitude de charité. Toute conduite humaine a un sens, même si celui-ci est partiellement ou complètement incompréhensible. La personne qui manifeste des signes de psychose ou de névrose fait savoir qu'elle est malade ou psychiquement troublée. Mais notre attitude à son égard ne devrait jamais être radicalement différente de ce qu'elle est à l'égard de tout homme : une attention respectueuse pour communiquer et pour communier avec lui à travers et au-delà de ce qu'il est actuellement capable de nous montrer ou de nous dire.

I. SIGNES DE MALADIE MENTALE GRAVE (PSYCHOSE)

Il y a des circonstances où l'anxiété intérieure, la confusion, le désengagement, l'agitation, les impressions de solitude, de découragement ou d'impuissance envahissent tellement une personne qu'elle devient incapable de faire face à ses obligations journalières. Ses problèmes de la vie ordinaire la paralysent. Elle trouve extrêmement difficile de communiquer même avec sa famille ou ses amis; son travail habituel devient un fardeau impossible à porter; elle tend à fuir ou à nier sa situation réelle dans le monde qui l'entoure.

Quand une personne est ainsi surchargée et écrasée par les sollicitations quotidiennes de sa vie courante, il arrive qu'*elle commence à se créer un monde fictif, irréel,* dans lequel elle se met à vivre imaginairement sans plus être capable de faire la distinction entre ses réponses à ce monde imaginaire et ses comportements dans le monde réel. Elle souffre alors d'une maladie mentale grave appelée p s y c h o s e.

Voici quelques signes ou comportements qui peuvent faire songer à un sujet souffrant de *psychose.*

1. Il manifeste de profonds et brusques changements dans sa conduite. On observera, par exemple, qu'un membre de la paroisse qui a toujours été respecté et considéré comme sérieux devient tout à coup agressif ou querelleur, échappe à son milieu de vie, rentre tard la nuit, ou commence à dépenser de l'argent dans un milieu qu'il n'avait jamais fréquenté auparavant. Ou bien il devient subitement intraitable, disputeur, par moment et, sans raison apparente, subitement rayonnant et euphorique. Il croira, par exemple, qu'on l'a volé, mais quelques heures plus tard donnera une somme importante. Il laisse un désordre considérable dans ses affaires. Il peut aussi devenir tellement préoccupé de détails apparemment sans importance qu'il se trouve incapable de manger ou de dormir. Parfois il dort le jour et s'active la nuit.

Dans la plupart des cas, il ne sera pas conscient de cette brusque modification de conduite et pourra protester énergiquement si on tente de la lui montrer. Mais ceux qui vivent dans son voisinage immédiat confirment le changement. Ils ont noté depuis longtemps qu'« il n'est plus comme avant » et ont déjà commencé à s'inquiéter tout en faisant souvent de vains efforts pour s'adapter ou pour interpréter le fait en lui trouvant des explications morales, sociales ou physiques générales.

Dans l'exemple apporté, il s'agissait d'une modification dans le sens de conduites moins bonnes. Mais on trouve aussi de soudaines « conversions », entraînant la rupture exaltée avec tout ce qui constitue le passé d'un homme, faisant du reste souffrir les êtres au contact desquels il vit — qui se révélèrent, dans tels cas particuliers, comme le signe avant-coureur d'une psychose grave (démence organique d'origine infectieuse).

2. Il se replie sur lui-même, ne parle plus à personne. Il commence à se créer un monde imaginaire, envahissant, qu'il abrite en refusant les contacts humains. Lorsqu'il parle encore, il peut dire qu'il a l'impression que « le monde change » ou que lui-même se sent changer. Autour de lui, on emploie l'expression très juste : « Il devient bizarre ». Lui aussi se sent différent et peut exprimer l'idée qu'il devient fou.

Certains estimeront qu'il souffre simplement d'une timidité excessive. Ils font erreur : le timide s'épanouit dans un climat confiant, au moins pour de brefs moments. Notre malade reste fermé, bloqué sur lui-même, perpétuellement sur la réserve, et lorsqu'il parle il exprime le plus souvent des attitudes d'incompréhension, de méfiance agressive, conservant un manque de contact fondamental avec son interlocuteur.

3. Il pense que les gens l'observent, parlent de lui ou complotent contre lui. Le psychotique peut en arriver à croire que les gens qui vivent avec lui projettent de le voler, voire de le mettre à mort, et déjà il a réagi en devenant lui-même agressif et soupçonneux à l'égard d'autrui. D'ailleurs, même des inconnus peuvent lui en vouloir et c'est pourquoi l'on se tait aussitôt qu'il entre dans une pièce, etc. Simultanément d'ailleurs il se construit un monde dont il est le centre et où sa volonté pourrait tout paralyser s'il le voulait. On cite un employé d'une fabrique, où l'on travaille à la chaîne, persuadé que tous les ateliers s'arrêteraient s'il venait à manquer un seul jour au travail. Un autre se croit un savant sur le point de mettre au point le médicament vainqueur de toutes les maladies humaines. D'autres se présentent au terme d'une évolution plus ou moins rapide, comme des politiciens ou des entraîneurs religieux (du type « prophétique ») qui vont, en quelques mois, organiser le monde ou le ramener à Dieu.

A la différence du porteur des « signes » que nous citerons plus loin (No. 7), les mégalomanies de ce malade ne provoquent pas les rires. On perçoit vaguement une menace dans tous ses projets, une hostilité sourde, intellectualisée, virtuellement tenace et destructrice d'autrui, qui effectivement en fait, sous ses formes graves, une des psychoses les plus difficiles à guérir.

Toujours au stade aigu, le malade interprète des faits, des gestes réels, dans un sens toujours le même : agression ou menace dirigées contre lui. Souvent, les faits qu'il rapporte sont exacts : l'anomalie réside dans la signification méchante prêtée à un geste par ailleurs anodin. Par exemple, le fait que sa femme arrive 1/4 d'heure en retard à un rendez-vous est interprété par le mari comme une preuve irrécusable qu'il est trompé. Et une série d'interprétations s'élaborent autour de celle-ci.

4. Il se parle à lui-même, entend des voix, a des visions, respire des odeurs ou éprouve des contacts en l'absence de toute stimulation externe. Beaucoup d'entre nous, à l'occasion, se parlent à eux-mêmes, à voix modérée, quand ils sont seuls. Le psychotique, lui, en arrive à se parler à voix très haute ou à marmonner à voix basse sans plus accorder d'attention, apparemment, aux personnes qui l'entourent. Il peut aussi déclarer avec évidente sincérité qu'il répond à une voix qui ne lui parle qu'à lui seul. Certains psychotiques, en cet état, s'arrêtent tout à coup, le regard fixé sur un point à distance, ou interrompent la conversation et leur occupation pour répondre aux voix qu'ils entendent. Attirer leur attention sur le fait que ces voix imaginaires n'ont rien de réel ne sert absolument à rien. Ils persistent à les entendre et résistent éventuellement avec vigueur à l'idée que ce n'est là qu'une imagination. Eventuellement, ils croient reconnaître

des gens qui, en fait, leur sont étrangers et ils ne démordent pas de leur erreur.

Les troubles sensoriels peuvent se porter sur les principales sensations : l'ouïe, la vue, le goût, l'odorat, le toucher. Le malade est alors acculé à des réactions irrationnelles, en rapport avec les sensations qu'il éprouve. Il peut vous dire qu'il voit des choses que vous savez parfaitement ne pas exister, ou déclarer qu'il y a une odeur de cadavre dans la chambre, ou qu'il a un goût de poison en bouche qui provient de sa nourriture. Comme ces pensées ont envahi son champ de conscience, en s'appuyant sur sa sensibilité troublée, les efforts pour en établir l'irréalité sont rarement couronnés de succès.

5. Il a d'étranges périodes de confusion ou de perte de mémoire. Chacun de nous connaît de façon passagère des situations où, par instants très courts, on se sent désorienté, oublieux du jour exact ou de la semaine où l'on vit, ou du moins incapable de se rappeler un nom, même celui d'un ami. La personnalité psychotique peut ainsi, de façon répétée et plus ou moins durable, oublier qui elle est, qu'elle est mariée, ou encore le jour et le mois de l'année en cours. Elle peut aussi éprouver de la difficulté à vous dire où elle se trouve actuellement et où elle se trouvait peu de jours auparavant.

Il est courant qu'un malade mental souffre de pertes de mémoire. Il est tellement préoccupé et immergé dans ses problèmes intérieurs qu'il a perdu le contact avec le calendrier, les sonneries des horloges ou les sirènes qui appellent au travail, les appels du téléphone ou de la porte d'entrée, voire même les impressions de faim dans son estomac.

6. Il se plaint de changements invraisemblables ou impossibles dans ses fonctions corporelles. Il peut déclarer que son cœur a cessé de battre, ou qu'il est atteint d'une maladie grave, fatale, absolument unique. Il peut se croire complètement défiguré, ou totalement incapable de ressentir encore des sensations ou une douleur quelconque.

On notera que ces impressions se rencontrent aussi à des degrés moindres, chez des personnes névrotiquement troublées, non psychotiques, dont nous aurons l'occasion de reparler. Ce qu'il faut retenir comme grave c'est que les psychotiques souffrent de ces prétendus « symptômes » presque autant que s'ils étaient provoqués par une cause réelle, en ce sens que leur vie sociale en est complètement entravée. De plus on les trouve réellement inaccessibles au réconfort d'autrui, incapables d'être encore atteints, même de façon brève, par des paroles rassurantes.

7. Il s'excite sur des idées de grandeur, se sent prêt à tout réformer et fait, euphoriquement, des projets grandioses. Il s'agite sur un grand nombre d'entreprises qu'il ne doute pas, contre toute évidence, d'être capable de réaliser. Il n'en dort plus. Autour de lui, on commence à parler de « mégalomanie » et on est porté à en rire, quelquefois, jusqu'au jour où l'on s'aperçoit qu'il a commencé à faire des largesses, au café, en rue, pour des pauvres ou des amis, dans une proportion qui va ruiner sa famille en peu de temps. Mais il devient insoucieux de l'avenir et jouit prodigieusement de ses libéralités présentes.

Il perd le sens du décorum, des convenances, de la réserve normale. Il abandonne, par exemple, les convenances dans les attitudes sociales : il aborde avec la même familiarité totale ses supérieurs hiérarchiques et ses inférieurs. Le fait qu'il pourrait, par là, compromettre l'avenir, ne l'arrête pas : c'est l'euphorie du présent qui l'emporte.

8. Il éprouve (à l'opposé, mais parfois les deux séries alternent) de pénibles sentiments d'indignité, de culpabilité, de déchéance, de dépression profonde. Il rumine son passé, trouve sans cesse à s'accuser de tout ce qui arrive. « Il a des idées noires », dit-on, mais elles sont d'une telle intensité que, peu à peu, il devient d'une anxiété très grande (éventuellement dirigée vers les fonctions physiologiques qu'il ressent comme troublées et sur lesquelles il rumine constamment) ou encore d'une apathie totale. Il peut exprimer des idées de suicide ou admettre qu'il en a dès que l'on pose la question dans un contexte de compréhension.

Bien entendu, il nous arrive à tous de passer par des « cafards » ou des moments de découragement. La réaction de dépression, consécutive à un deuil par exemple, peut même être considérée comme normale [6] : le prêtre la rencontre souvent dans des visites qui suivent les funérailles. La dépression, chez le psychotique, outre qu'elle ne se relie pas toujours à une perte objective cruellement ressentie, entraîne une perturbation beaucoup plus radicale de la personnalité. C'est toute la structure de l'évaluation personnelle qui fonctionne mal : il s'éprouve comme un être sans valeur et légitimement abandonné. Il en arrive à rester des heures assis, sans une parole, sans un mouvement, la tête basse, dans une expression d'indignité absolue. S'il parle ou se déplace, c'est avec lenteur, pesanteur, à pas traînants, comme si chaque mouvement était une souffrance.

Comme les malades, dans cet état, assument facilement un certain vocabulaire religieux (gravité des fautes, péché originel, etc.), le prê-

6. A certaines conditions sur lesquelles nous avons l'intention de revenir plus tard.

tre est fréquemment amené à vouloir les aider sur le plan de longs échanges verbaux. Pourtant rien ne lui sera plus difficile. Les bonnes paroles, les encouragements, la gentillesse même entraîneront plutôt l'aggravation de cet état émotionnel : le malade se sent d'autant plus indigne qu'on cherche à l'encourager davantage. En outre, le prêtre ne négligera pas d'être particulièrement prudent avec des personnes dont l'état de dépression profonde vient tout justement de s'améliorer sans traitement en s'orientant vers une reprise brusque d'activités : cette période de guérison, apparente et inattendue, est typiquement la plus favorable à un suicide.

9. Il souffre du besoin irrésistible d'accomplir certains actes, toujours les mêmes, ou certaines vérifications nécessaires pour se protéger. Les signes de cette tendance, où beaucoup reconnaîtraient simplement une des manifestations du scrupule [7], sont mentionnés ici sous leur forme ou, si l'on préfère, à leur degré psychotique. La personnalité du malade est, dans ce cas, littéralement ravagée par la crainte morbide, par exemple, des microbes ; il passe un temps considérable à se laver les mains chaque fois qu'il a dû toucher un livre, ou un bouton de porte, ou un billet de banque, ou quelque autre objet couramment manipulé par beaucoup de gens. Il ne se mettra au lit, dans d'autres cas, qu'après nombre de vérifications : porte, fenêtre, compteur à gaz, etc. En outre, les démarches de vérification elles-mêmes ont tendance à se ritualiser, à exiger un ordre et un nombre précis de répétitions qui peuvent occuper plusieurs heures. Si on veut l'empêcher d'exécuter ces rituels apparemment ridicules, le malade entre dans une anxiété terrible et son état paraît bien s'aggraver.

Le prêtre fera bien de ne pas s'allier avec ceux qui tentent d'exercer des pressions morales ou sociales pour supprimer, à coup d'appels à la volonté, l'exécution extérieure de ces actes compulsifs. C'est dans une tout autre direction (soit psychique, soit physiologique) qu'il convient d'aborder l'anxiété latente sous ces obsessions qui, au degré que nous avons décrit, imposent le recours au psychiatre.

10. Il agit de façon directement et physiquement dangereuse pour les autres ou pour lui-même. En réalité, mises à part les menaces de suicide, ces situations (dangereuses pour autrui) sont plutôt rares, malgré les images courantes qui accompagnent la notion populaire de la folie. Mais il arrive, tout de même, qu'un psychotique, encore dans la vie sociale, puisse se préparer à blesser ou à tuer une autre personne, par exemple lorsqu'il se considère comme persécuté

7. Nous avons déjà fait allusion (*N.R.Th.*, 1960, p. 152) à quatre « terrains » foncièrement différents d'où sortent les scrupules au sens général (et vague) de ce mot.

par celle-ci. Il peut aussi, pour justifier (!) son acte, raconter des histoires assez convaincantes selon lesquelles on l'a abusé, violé, battu, etc., alors que de toute évidence l'autre personne n'a pas pu être impliquée dans de tels comportements. Le prêtre fera bien en tout cas de se méfier de confidences par trop agressives, dans cette ligne, et de soupçonner parfois le dérèglement affectif sous l'apparente bonne foi de l'homme « persécuté ».

Quant au danger physique que présente un malade pour lui-même, c'est évidemment au suicide que l'on pense en premier lieu. Nous avons situé ce danger dans la ligne des signes pathologiques où il se présente le plus fréquemment (voir No. 8). Mais il existe aussi comme signe d'alerte en lui-même. On ne saurait assez dénoncer le dicton populaire selon lequel « un homme qui parle de suicide ne se suicidera pas ». Certes, de nombreuses personnes ont songé au suicide et ont même fait des projets précis, sans mettre ceux-ci à exécution. Mais le dicton populaire se révèle ridicule et dangereux lorsqu'on sait que parmi les suicidés réels il n'y en a *pas un sur cent* qui ait accompli son acte *sans* en avoir parlé clairement à l'avance.

En outre, le prêtre fera bien de ne pas négliger d'autres attitudes par lesquelles une personne peut arriver à nuire gravement à son intégrité physique : se laisser dépérir par refus de nourriture (amenant un amaigrissement et un affaiblissement frôlant la destruction), s'exposer sans précaution aux intempéries, aux accidents, aux situations dangereuses, etc. Il fera bien de détecter parfois, sous des comportements apparemment courageux, héroïques, voire ascétiques, un besoin étrange de destruction qui force à qualifier ces conduites comme des « équivalents de suicide ». Nous franchissons d'ailleurs, avec ces derniers exemples, la frontière (parfois incertaine) qui sépare les psychoses et les caractères névrotiques.

Tels sont dix principaux « signes d'alerte » que nous voudrions voir mieux connus et vulgarisés pour que jamais, en leur présence, on ne parle d'un trouble mineur, affaire de volonté ou occasion d'encouragements. *Tous les signes, au degré que nous avons rapporté, sont graves.* Ils appellent une intervention psychiatrique et ne guériront normalement pas sans elle. Ils sont *d'autant plus graves qu'ils ont évolué plus rapidement* dans les jours ou les semaines qui ont précédé notre mise en rapport avec la personne qui les manifeste. Le conseil amical et la pression instante auprès du malade et de sa famille, pour qu'un spécialiste soit consulté, sont alors d'autant plus indiqués.

Dans l'état actuel de la psychiatrie, il faut dire et répéter que de nombreuses manifestations psychotiques sont susceptibles d'être *com-*

plètement guéries si elles sont traitées à temps — et qu'elles seront même guéries d'autant plus facilement que l'intervention aura été effectuée plus rapidement.

L'intervention du prêtre.

Les signes de *psychose* étant manifestes, l'aide la plus immédiate dont le malade a besoin est celle du médecin psychiatre. Le prêtre, que sa charge ou les circonstances amènent à s'occuper de la question, usera de son influence pour obtenir ce résultat dans les meilleures conditions possibles. Plusieurs situations se présentent :

a) *Le prêtre est mis au courant par des tiers (voisins, rumeurs diverses, allusions claires ou à mots couverts).* Il commencera par se rendre compte lui-même de ce qui se passe, auprès de la famille ou auprès de la personne qui fait parler d'elle dans le groupe. Ce devoir de charité sera accompli avec discrétion, mais aussi avec décision.

En s'informant, il fera attention surtout à *la rapidité des changements* survenus : beaucoup de personnes présentent des excentricités et des symptômes variés connus depuis longtemps (plus ou moins admis et plus ou moins plaisantés par le milieu) sans être radicalement handicapées dans leurs activités sociales. Il serait imprudent de les troubler dans cet équilibre, même imparfaitement établi, en leur rapportant à la légère ce qui se dit à leur propos et en diminuant ainsi leur impression d'être acceptées par le groupe. C'est seulement lorsque des changements importants et inexplicables ont eu lieu dans les modes habituels de réagir, reflétant quelques-uns des « signes » mentionnés ci-dessus, que le secours du psychiatre s'avère urgent.

Dès que le prêtre s'apercevrait que le malade ou ses proches sont conscients de ces changements et discutent déjà des mesures à prendre, il ne donnerait ses conseils que dans la mesure où on les lui demande ; l'essentiel de sa mission est déjà accompli : il n'a pas permis que le malade soit plus longtemps objet de bavardages, voire de risées, sans qu'on envisage ses conduites avec la compréhension, la sympathie et la charité auxquelles il a droit de la part de tous, mais plus spécialement de la part du prêtre.

b) *Le prêtre est informé et consulté par la famille.* Il s'emploiera à faire *comprendre* que l'intervention psychiatrique s'impose (au moins sous forme de consultation ou de mise en observation) et que la meilleure attitude à l'égard de cet homme, devenu gênant, est celle de la sympathie à l'égard d'un malade, excluant provisoirement les discussions, les explications indéfinies, les mises en demeure ou les sommations.

Naturellement, la famille n'est pas toujours prête à accepter qu'un de ses membres manifeste un trouble mental. Elle peut ressentir de la *honte* (avec une arrière-pensée immédiate, probablement peu fondée, vers les problèmes d'hérédité) ou de la *culpabilité* (notamment dans le cas du conjoint), à l'égard des étranges paroles ou comportements de la personne aimée. Le prêtre, suffisamment averti pour percevoir ces nuances émotionnelles, les refléter et les apaiser, obtiendra plus facilement que d'autres l'attention et les soins nécessaires à cette personne : à tout le moins la visite du spécialiste ou une mise en observation dans une clinique ou un hôpital spécialisé.

Il pourra aussi communiquer aux parents une partie des perspectives actuelles sur la maladie mentale (telles qu'elles ont été rapidement esquissées au début de ce *Guide*), selon leur degré de culture et leurs besoins réels, non principalement dans le but de les informer, mais plutôt pour les rassurer et obtenir d'eux des attitudes plus conformes aux intérêts du malade.

Il est à remarquer que *la durée des séjours* pour les malades mentaux de toutes catégories, dans une grande clinique psychiatrique (suisse) est de *moins d'un mois* dans 50 % des cas et de *moins de trois mois* dans 80 % des cas. Actuellement on prévoit que le développement rapide de la psycho-pharmacologie permettra le traitement à domicile (en résidence surveillée) de nombreux troubles psychotiques qui réclamaient jusqu'ici l'hospitalisation forcée (collocation).

Dans certains cas, il arrivera que les parents, déjà convaincus de la nécessité du traitement, n'osent pas aborder ce sujet avec le principal intéressé et prient le prêtre d'accepter cette mission qu'ils estiment trop difficile pour eux. Bien que son rôle soit ici supplétif et revienne plus normalement à d'autres (par exemple au médecin de famille — trop souvent porté à prononcer quelques paroles d'encouragement et à prescrire des sédatifs généraux), le prêtre sera parfois amené à accepter cette tâche et, du reste, avec un peu de recul le malade lui en saura gré.

c) *Le prêtre traite la question directement avec le malade.* Les situations seront extrêmement diverses selon les possibilités de contact, qui subsistent encore entre le malade et lui, selon le degré de souffrance et de prise de conscience chez le malade, selon le mode agressif ou les éventualités graves (suicide, par exemple) qui semblent liées à son état actuel. Pourtant le rôle d'autorité et d'impartialité bienveillante, qui est presque toujours attribué au prêtre, facilitera souvent son action. Et s'il peut surmonter sa propre nervosité ou anxiété à l'égard du malade et de sa situation familiale, il pourra, ici encore, accueillir cette personnalité troublée (sans effort fictif pour communiquer avec les éléments irréels de son monde imaginaire), lui faire réaliser à quel

point elle est submergée par des éléments incontrôlables dont elle est la victime, et calmer les mille appréhensions ou révoltes qu'elle éprouve à l'idée même de consulter un psychiatre.

Il tournera en particulier sa propre attention vers les moindres indices ou paroles qui révèlent chez le malade la détresse et le besoin d'être compris et secouru. Mais, loin de lui apporter de simples encouragements et de banales assurances, il abordera, aussi nettement que l'état du malade le permettra, toutes ses raisons de refuser la consultation : humiliations, crainte des conséquences ou du milieu hospitalier, traitements coûteux, etc. Il va sans dire que dans de nombreux états psychotiques cette conversation ne sera guère possible et qu'il conviendra de faire allusion, d'autorité, aux soins que le docteur (« qui va venir ») doit lui apporter. Toujours il pourra ajouter qu'il s'agit là d'une épreuve très lourde, à offrir à Dieu aussi longtemps qu'elle subsiste, et lui affirmer que tant de personnes, autour de lui, souhaitent sa guérison et espèrent qu'il en prendra les moyens.

Des prêtres, que les circonstances conduisent à s'occuper plus fréquemment de psychotiques gravement atteints, ont témoigné que leur surprise avait souvent été profonde, quelques mois plus tard, d'apprendre du malade lui-même, en voie de guérison, que de telles paroles avaient été parfaitement perçues (malgré l'indifférence, voire l'hostilité, apparente qui les avait accueillies) et que leur attitude pastorale et éclairée, à ces heures critiques, avait suscité entre eux et les malades une relation durable, à base de reconnaissance et d'affection.

Faut-il ajouter que, pour remplir adéquatement les fonctions que nous avons décrites dans ces diverses situations, les membres du clergé s'assureront le minimum d'informations nécessaires pour orienter le malade ou sa famille vers les institutions ou les personnes d'où pourra leur venir une aide immédiate. Chacun devra donc connaître, à l'endroit où il vit et pour les milieux dont il s'occupe, les institutions psychiatriques, privées ou publiques, qui sont à la disposition de tous [8], la façon générale d'y introduire une demande d'admission et les dépenses (souvent beaucoup plus réduites que le public ne les imagine) que ce genre de traitement peut entraîner, compte tenu des assurances sociales. Nous estimons que tout prêtre, ayant la charge d'un groupe chrétien ou exerçant régulièrement les fonctions de direction spirituelle, devrait connaître le nom et l'adresse de plusieurs (si possi-

8. Un prêtre, embarrassé à ce propos, pourra toujours recourir à des services sociaux compétents : Centre de Service Social (paroissial ou interparoissial) de la ville la plus proche — Dispensaire d'Hygiène Mentale — Secrétariat d'une Ecole de Service Social — etc., ou encore écrire à des institutions nationales organisées dans ce but (tout particulièrement à l'*Association Catholique d'Hygiène Mentale*, secrétariat général : 48 rue Marie de Bourgogne, Bruxelles — Tél. 13.16.04), qui tiennent souvent à la disposition du public des listes d'institutions d'assistance psychiatrique.

ble) spécialistes — et même avoir pris un contact, fût-il rapide, avec l'un ou l'autre d'entre eux.

*
* *

Nous n'avons guère insisté sur les implications que la religion peut avoir *dans* la maladie mentale elle-même : dans la ligne des *psychoses,* lorsque la maladie traîne avec elle des thèmes religieux, la corruption est, en général, tellement évidente qu'il n'y a guère risque de confusion. Bien différente, à cet égard, sera la position du prêtre et plus grande, souvent, sa perplexité devant les manifestations religieuses, ambiguës, de certaines *névroses.* Nous en remettons la présentation à un prochain article [9].

Bruxelles
184 rue Washington.

A. Godin, S. J.
Professeur de psychologie religieuse au Centre International « Lumen Vitae ».

NOS CORRESPONDANTS

Monsieur l'abbé N. a lancé avec un groupe d'amis (séminaristes) un cercle d'études où l'on voudrait développer les techniques d'accueil dans la pastorale. *« Nous sommes un peu dans l'impasse, après avoir étudié le cas de Jeanne* (N.R.Th., nov. 1958) *parce que nous n'avons plus de matériaux. Nous avons utilisé déjà le volume sur le Case-Work par de Bray et Tuerlinckx (éd. Comets, 4 Place Poelaert, Bruxelles). Mais nous manquons d'ouvrages sérieux pour y puiser la matière de nos cercles. En outre, il nous faudrait quelque chose de systématique dans un ouvrage écrit en français si possible. Un manuel comme celui de Krech et Cruchfield (Psychologie sociale) est intéressant, mais fort technique et beaucoup de membres du groupe s'y trouvent déroutés... ».*

Ce que vous tentez de faire me semble excellent. Formé vous-même dans le secteur de l'Assistance sociale, vous êtes probablement qualifié pour susciter et animer ce petit groupe de travail dont vous me parlez. Vous êtes aussi sensibilisé de façon spéciale à cette « audition » sympathique et désintéressée qui est, certainement, un préliminaire indispensable à toute action pastorale, individuelle, profonde.

Oui, je craindrais que les lectures que s'impose le groupe ne soient trop techniques, de nature à décourager certains. D'autre part, il faut reconnaître que

9. La structure générale de cette première partie du *Guide* et certains développements descriptifs des psychoses nous ont été suggérés par la brochure suivante : *Clergyman's Guide to Recognizing Serious Mental Illness,* publiée par la « National Association for Mental Health », 10 Columbus Circle, New York 19, N.Y. Nous la recommandons à nos lecteurs de langue anglaise et remercions ses éditeurs de nous avoir autorisé à l'utiliser en l'adaptant librement. — Des tirés-à-part de ce Guide, comprenant cet article et le suivant, pourront être obtenus en s'adressant à l'auteur et en joignant à la lettre un billet de 20 francs.

nous n'avons pas en français les équivalents des ouvrages majeurs, en anglais, de Curran, Hagmaier-Gleason, Hiltner (cités dans de précédents articles de la *N.R.Th.*), ni de la revue *Pastoral Psychology* (Pastoral Psychology Press, Great Neck, N.Y., U.S.A.), protestante, qui fournit chaque mois un matériel (y compris des « cas » cliniques) digne d'être traduit et discuté dans un groupe, et qui a même publié un numéro spécial (February 1959) entièrement écrit par des catholiques.

En français, j'ai trois petits livres de base à vous signaler :

Garrett Annette, *L'entretien : principes et méthodes,* Assoc. Suisse des Travailleurs Sociaux, 1956 (Postfach, Kramgasse, Berne 8).

Nahoum Charles, *L'entretien psychologique,* Presses Univ. de France, 1958.

Bissonnier Henri, *Introduction à la psychopathologie pastorale,* Ed. de Fleurus, 1960 (31, rue de Fleurus, Paris) qui présente en outre, pour vous, une bibliographie commentée, mais orientée (nécessairement) vers la pathologie, ce qui ne doit pas devenir la préoccupation centrale d'un groupe comme le vôtre.

Avez-vous déjà songé à exploiter les nombreuses situations décrites dans certains numéros spéciaux de la revue *Présences* (Prieuré Saint Jean, Champrosay, S. et O., France)? Par exemple : « Le malade mental et son entourage » (No. 70, 1960, 1) — « Le malade en sa totalité » (No. 57, 1956, 4) — « Le malade mental : qu'en avons-nous fait? » (No. 54, 1956, 1).

Dernière suggestion : pour vous assurer du « matériel » (alors que vous n'êtes pas encore dans l'action pastorale directe), ne pourrait-on pas puiser dans certains romans? — Un membre du groupe (par exemple) aurait lu *La nuit est ma lumière* du Dr. de Greeff, puis il composerait une consultation fictive avec tel ou tel personnage dont la situation et la psychologie sont ainsi connues (exemple : Sœur Colette), et un autre s'exercerait à dialoguer avec... elle. Dans l'exemple donné, le *Supplément à la Vie Spirituelle* vous a fourni un précédent (15 février 1951, n° 16, p. 37) en présentant « le cas de Sœur Colette », commentaire psychologique et pastoral à partir du roman. Ne pourrait-on pas travailler de la même façon en se servant de tel roman de Bernanos, ou du récent *Au risque de se perdre,* ou encore de l'*Augustin ou le Maître est là* de Malègues? Ne serait-ce pas possible également dans le prolongement de certains ciné-forums?

La mise en œuvre de ces situations fictives, dans le groupe, demande une certaine dramatisation ou « jeu de rôles » (role-playing). Et, en tant qu'animateur du groupe, vous gagneriez sans doute à lire un ouvrage assez touffu, mais suggestif : *Psychologie sociale : Groupes* (numéro spécial, triple, du « Bulletin de Psychologie », 17 rue de la Sorbonne, Paris V), ou à participer vous-même à un des week-ends régulièrement organisés en Belgique par l'*Ecole des Parents et des Educateurs* (secrétariat : 92 avenue Molière, Bruxelles) pour le perfectionnement des dirigeants de groupes.

A. G.

Le mouvement catéchistique en France au XIX[e] siècle

II. LES INSTITUTIONS QUI LE SOUTIENNENT

Dans une Eglise pleinement constituée, l'initiation chrétienne des enfants commence, se développe et s'épanouit dans la famille, la paroisse et l'école. Dans la chrétienté occidentale, ce sont là, depuis de longs siècles, les trois milieux de vie où, comme dans un catéchuménat post-baptismal, la foi s'instruit, où la grâce des sacrements de baptême, de confirmation et d'eucharistie grandit, où les consciences se forment. Ce sont précisément les trois institutions qui ont le plus souffert de la Révolution française. La famille a été désagrégée par la laïcisation du mariage et par le divorce, plus encore que par les guerres et les persécutions. La paroisse a été dévitalisée par la Constitution civile du clergé d'abord, par les Articles organiques ensuite. L'enseignement chrétien, assuré sous l'Ancien Régime par l'Eglise, a été purement et simplement détruit et, même après la fondation de l'Université, n'a pas été remplacé.

Or, par un retour providentiel, c'est précisément sur ce dernier plan que va se réorganiser la catéchèse de l'enfance. Suivant une remarque très juste de G. Goyau [1], le trait principal du renouveau catholique au temps de la Restauration, c'est la multiplication des initiatives scolaires. Le mouvement catéchistique y trouve son bénéfice et les institutions qui le soutiennent sont autant d'affluents qui l'accroissent et l'entraînent. Cet appoint lui vient d'abord de toutes les congrégations enseignantes de religieuses et de religieux qui surgissent de toutes parts. « Ce fut pour l'Eglise, après l'hiver révolutionnaire, les magnificences d'un merveilleux printemps ; après le vent de l'Enfer, semeur de ruines et de désolations, soufflait le vent du Ciel, semeur de lumière et de vie. Il passa sur des milliers d'âmes, âmes de jeunes gens et de jeunes filles, d'hommes et de femmes du monde, comme jadis il avait passé sur les Apôtres au Cénacle, et il les jeta au milieu d'un peuple dont il fallait ouvrir et orner l'intelligence, former le cœur, en un mot qu'il fallait *élever,* en le ramenant finalement à Dieu. Si Louis Veuillot a pu dire que « le dix-neuvième siècle fut un siècle de foi », il semble bien qu'en nulle période il le fut plus qu'en ces premières

1. G. Goyau, *La sainteté française à l'œuvre au lendemain du Concordat,* dans *La Vie Catholique* du 15 mai 1926.

années où s'épanouit une si splendide floraison d'apostolat et de sainteté [2] ».

Mais ce serait une erreur de restreindre le développement qui s'en suivit dans le mouvement catéchistique aux équipes enseignantes. Si déconcertant que cela paraisse à notre mentalité moderne, l'obligation de l'enseignement n'entre dans les lois, dans les mœurs et dans les esprits qu'à la fin du XIX[e] siècle [3]; auparavant, un nombre considérable d'enfants échappe à l'emprise scolaire chrétienne. A la campagne ou à la montagne, ils sont mis de bonne heure aux travaux des champs et à la garde des troupeaux. A la ville, ils sont happés par le Minotaure du progrès industriel sous le régime du libéralisme économique. L'Eglise n'abandonne pas l'évangélisation de ces pauvres enfants victimes de leur temps, petits savoyards ou auvergnats déracinés dans le grand Paris, vivant dans le ruisseau à Marseille ou à Lyon, ou écrasés, dès l'âge de dix ans, par un travail inhumain de dix heures par jour. Pour eux, elle instaure une nouvelle catéchèse, la catéchèse des œuvres. Il y a là un signe d'authentique évolution pastorale où les grands noms de Timon-David et du Père Chevrier s'inscrivent à la suite de ceux de Jean-Marie de La Mennais ou du bienheureux Marcellin Champagnat. C'est sur ce double plan que nous voudrions poursuivre notre enquête sur les institutions catéchistiques en France au XIX[e] siècle.

Les congrégations de religieuses.

Au premier plan de ce renouveau catéchistique, il faut mettre en bonne place les congrégations de religieuses enseignantes. Pendant toute la Restauration, elles deviennent si nombreuses que c'est à peine de l'humour de dire qu'elles envahissent l'Eglise de France. Les statistiques sont assez expressives. En 1815, on pouvait compter 14.226 religieuses réparties en 43 congrégations dans 1829 maisons; en 1830, il y en a 21.995 en 65 congrégations et dans 2.875 maisons; en 1846, 26.387 et 384 maisons nouvelles! Sur ce nombre il faut compter la moitié d'enseignantes, un quart à la fois hospitalières et enseignantes.

A première vue, cette multitude de fondations à but identique est déconcertante. Elle s'explique par la difficulté des communications [4] et par l'isolement dans lequel vivaient encore à cette époque les diverses provinces l'une par rapport à l'autre. Ajoutons-y la manie de certains fondateurs et l'histoire se répète à peu près toujours la même :

« Une pieuse fille se consacre, soit spontanément, soit sur le conseil d'un prê-

2. A. Garnier, *L'Eglise et l'éducation du peuple,* Paris, 1933, p. 273.
3. G. d'Avenel, *Le goût de l'instruction et son prix depuis trois siècles,* dans la *Revue des deux Mondes,* 15 août 1929, t. LII, p. 828.
4. *Ibid.,* p. 835 s.

tre, à l'éducation des enfants, à l'assistance aux malades et aux indigents ; bientôt elle s'adjoint quelques compagnes attirées par son exemple ; la châtelaine de l'endroit apporte son appui moral et financier, M. le Curé ses encouragements ou... ses entraves : un directeur de conscience, jésuite ou autre, apparaît à l'arrière-plan ; bientôt la fondation s'affermit, on achète une maison ; Monseigneur s'en mêle ; pour obtenir sa sanction, il faut des règles, un costume, une supérieure responsable, un nom, un saint patron, un noviciat. Tout cela se cristallise peu à peu et un beau jour on est prêt à solliciter l'autorisation du Saint-Siège et du gouvernement : une congrégation est née [5] ».

Voilà l'histoire apparente : il n'y manque qu'une chose, le souffle de l'Esprit qui a tout animé. A propos de la béatification de Jeanne Anthide Thouret, G. Goyau voyait plus profond quand il résumait toute son œuvre en disant : « à telle date, sur tel point du monde, une grâce d'en-haut a mis en branle et marqué cette âme pour une élection toute spéciale, en vue d'un progrès du plan divin dans l'humanité et du progrès de l'humanité dans l'intelligence du plan divin [6] ». Pour accélérer le mouvement catéchistique, ce souffle passe sur toute la France.

Dans la seule région parisienne, il faut signaler les *Filles de la Charité,* les *Filles de la Croix,* les *Sœurs de saint Paul de Chartres,* les *Sœurs du Saint Enfant Jésus,* les *Chanoinesses régulières de saint Augustin,* les *Bernardines,* les *Bénédictines,* les *Dames du Sacré-Cœur,* la *Société de sainte Clotilde,* des *Religieuses de Nazareth,* de *la Providence,* de *la Compassion de la Sainte Vierge,* des *Sœurs du bon secours,* de *la Sainte Enfance* ; j'en passe et sans doute d'excellentes où les anciennes se mêlent aux nouvelles. Ce serait justice de faire ici le tour de France pendant la Restauration et sous la monarchie de juillet [7]. A toutes ces saintes filles qui ont ainsi sacrifié leur vie

5. Berthier de Sauvigny, *La Restauration,* Paris, 1955, p. 424.

6. G. Goyau, *art. laud.*

7. Dans le Nord, les *Bernardines d'Esquermes* reviennent à leur monastère de Notre-Dame de la Plaine dès 1799 et travaillent dans l'ombre avant d'être officiellement autorisées le 5 mai 1827. L'abbé Détrez qui les dirige soutient aussi, à sa naissance, l'institut des *Filles de l'Enfant-Jésus.* Mgr Belmas, ex-constitutionnel, évêque de Cambrai, a beau susciter des ennuis de tout genre à l'abbé Debrabant : la congrégation de *la sainte Union des Sacrés-Cœurs* vivra et prospérera. Mgr Parisis considère l'œuvre de sainte Sophie Barat comme « l'un des grands événements du XIX^e siècle ». A cette école de sainteté, le P. Varin a envoyé la Mère Julie Billiart qui fonde à Amiens la *Congrégation de Notre-Dame.* En Normandie réapparaissent les *Dames de Saint Maur* du P. Barré « dévouées à l'éducation de la jeunesse et à l'instruction gratuite des pauvres ». Sainte Julie Postel demande à ses *Pauvres Filles de la Miséricorde,* réfugiées à Octeville-la-Venelle, pour céder la place à Cherbourg aux *Sœurs de la Providence,* « de contribuer à réformer la société par sa base en se vouant à l'éducation chrétienne de la jeunesse ». A ses consœurs de Blaon (Calvados), Mère du Sacré-Cœur de Marie dira également : « Souvenez-vous que, sans les fillettes pauvres, je ne serais pas votre Mère, comme, sans elles, vous ne seriez pas les *Filles du Sacré-Cœur de Marie* ». A Séez, M. Bazin se console de ses déboires au séminaire auprès de ses *Sœurs de la Providence* tandis qu'à Saint André

pour rendre à la France son âme chrétienne, il nous suffira de citer l'éloge peu suspect que, dans une lettre au ministre des cultes, Le Coz, ex-constitutionnel évêque de Besançon, décernait aux *Sœurs de la charité sous la protection de saint Vincent de Paul* : « Répandues dans les villes et les communes rurales de mon diocèse et des diocèses voisins, elles font partout un bien infini, soulageant les malheureux, visitant, soignant les malades, instruisant bien les petites filles ».

Compte tenu de tous ces éloges bien mérités, il importe à notre sujet de savoir ce que vaut la contribution de ces phalanges enseignantes au mouvement catéchistique du XIX[e] siècle. Il ne faut ni la déprécier, ni la surfaire. Il est facile d'ironiser sur les coiffes et les

---

d'Echauffour, l'abbé Lafosse inspire à la Mère Dutertre l'*Institut de l'Education chrétienne*. Pour des religieuses du même nom, Jean-Marie de La Mennais connaîtra les contradictions de l'évêque de Saint-Brieuc; il n'en sera pas moins zélé auprès des *Ursulines* installées à Dinan, Lamballe et Lannion, des *Filles de la Croix* à Tréguier, et surtout des *Filles du Saint-Esprit*, les *Sœurs blanches*, si populaires en Bretagne encore aujourd'hui. Les *Religieuses de Sainte Marie de la Présentation*, à Broons, offrent le curieux exemple de six sœurs de la famille Lemarchand transposant leurs liens du sang en liens spirituels. Dans le même diocèse de Saint-Malo, à Créhen, pour les *Filles de la Sainte Famille*, M. Homery subit de la part du démon des sévices analogues à ceux du saint Curé d'Ars, son ami. L'abbé Dujarrié, curé de Ruillé s/Loir, que nous retrouverons plus loin, fonde les *Religieuses de la Providence* dont le « principal but est l'instruction de la jeunesse, surtout des pauvres ». Sous l'impulsion de M. Deshayes, les *Sœurs de la Sagesse* de Saint-Laurent s/Sèvre, ouvrent de nouvelles écoles dans dix-sept départements entre 1800 et 1830. Aux *Filles du Verbe incarné* correspondent à Vannes les *Sœurs du Père éternel* (du nom du couvent où elles sont installées). Dans le Morbihan encore, les *Filles de Jésus*, appelées plus souvent *Sœurs de Kermaria* trouvent les mêmes sympathies, ainsi que les *Sœurs du Sacré-Cœur* de Saint-Jacut. Les grands noms du bienheureux André Fournet et d'Elisabeth Bichier des Ages recouvrent les *Filles de la Croix*, dites *Sœurs de Saint André*. A Bordeaux, les Sœurs de Notre Dame, fondées par sainte Jeanne de Lestonnac, retrouvent leur ancienne renommée sans porter ombrage aux *Sœurs de la Doctrine chrétienne* de M[elle] de Lamourous, ni aux *Filles de Marie* du P. Chaminade et de M[elle] de Trenquelléon à Agen. Dans le midi de la France, « sous le nom de *Sœurs de l'Union*, beaucoup de petites communautés (sont) également fondées par des curés. Elles se composaient de quelques pieuses filles qui mettaient leur avoir en commun sans but très défini, et cherchaient dans la vie commune une garantie pour leur piété et la facilité de se consacrer à quelque apostolat, en particulier à l'instruction des enfants ». Après des débuts très modestes et une mise au point difficile, la sainte du Rouergue, Emilie de Rodat, voit ses *Sœurs de la Sainte Famille* parsemées dans une dizaine de diocèses du Sud-Ouest. A Toulouse, M. Garrigou fonde la *Congrégation de Notre Dame de la Compassion* et M. Vincent l'*Institut du saint Nom de Jésus*. Dans le Lot, « évêque et maire s'accordent pour louer les *Demoiselles de l'Ecole chrétienne* dites *Mirepoises* ou *Dames blanches* ». Les *Sœurs de Saint Joseph* d'Oullias se détachent du groupe de l'*Union* établi à Rudelles sous l'influence de Mgr de Pins. A Lyon, celui-ci rend leur pleine vitalité aux *Sœurs de Saint Charles* de M. Démia. Sous les mêmes noms, comment ne pas confondre les *Sœurs de Saint Joseph* où rayonne la grande figure de la Mère Chanay et que Mgr Devie installe dans quatorze maisons du diocèse de Belley, et les *Sœurs de Saint Joseph* de Saint-Flour qui viennent du Puy. Les *Sœurs de l'Enfant-Jésus* d'Aurillac et celles de Claveisolles, les *Sœurs de la doctrine chrétienne* à Nancy, les *Sœurs de la Providence* de Ribeauvillé...

robes de ces religieuses, sur leur piété fade et souvent sentimentale, sur leur crédulité et leurs engouements faciles, bref de les ranger une fois pour toutes dans la catégorie « bonne sœur » aux insuffisances notoires. Il ne faut pas cependant oublier qu'il y eut parmi elles des éducatrices de haute classe : sainte Madeleine-Sophie Barat, sainte Emilie de Rodat, et — « ce grand homme » — sainte Anne-Marie Javouhey ne sont pas les seules. Aucune d'elles, il faut le reconnaître, n'est diplômée d'un institut catéchétique et, à notre connaissance, n'a laissé de directives originales sur l'enseignement de la religion. Faut-il vanter uniquement leur dévoûment et parler d'un livre d'or aux pages ignorées? Ce serait oublier que, dans l'Eglise terrestre et dans ses plus belles œuvres, les misères voisinent souvent avec les merveilles. Le manque de formation intellectuelle, le recours aux déplacements et aux improvisations, l'esprit particulariste de communautés fermées, sont des déficiences évidentes qui deviendront fatales en fin de siècle. Pour l'heure, ce qui manque le plus, c'est l'unité de direction. Aucun évêque, aucun prêtre n'est là pour remédier à cette dispersion, à cette déperdition énorme de forces spirituelles et matérielles. Chacune de ces congrégations, voire chacune de ces maisons, s'organise au gré des circonstances. Dès lors, quelles sont les méthodes suivies? les horaires adoptés? les livres en usage? Pour les *Sœurs de la Doctrine chrétienne,* M. Mougenot a composé en 1842 une *Exposition du catéchisme de Nancy*; a-t-il eu des imitateurs [8]?

Il faudrait pouvoir donner une réponse précise à toutes ces questions pour évaluer à leur juste valeur les efforts tentés, les résultats obtenus, les lacunes subsistantes. Dans l'ensemble, on peut affirmer que, dans cet essor, il y eut un gain énorme, au prix d'efforts plus généreux qu'ordonnés.

Les congrégations de religieux.

On peut être plus précis quand on étudie les congrégations d'hommes. Elles sont moins nombreuses et plus déterminées; il y a moins à craindre cette similitude des noms, ces tentatives de fusions, ou ces scissions, qui rendent si obscure l'histoire des enseignantes. De plus, leurs fondateurs ont parfois laissé des directives, des avis, des conférences qui font maintenant partie d'une documentation catéchistique complète. Les statistiques de ces communautés naissantes laissent à désirer, il est vrai : l'attention de la grande histoire se porte plus facilement sur la restauration des Jésuites, des Dominicains et des Bénédictins. Mais, dès le début du XIX^e siècle, on voit surgir en maintes provinces des instituts nouveaux dont le but spécifique est l'instruction chrétienne.

8. E. Mangenot, art. *Catéchisme,* dans *D.T.C.*, t. II, col. 1964.

Dans cette rénovation, Lyon est en première ligne, avec les *Clercs de saint Viateur* de Louis Querbes[9], les *Frères du Sacré-Cœur* d'André Coindre, les *Frères de la Croix de Jésus* de M. Bochard, les *Petits Frères de Marie* de Marcellin Champagnat. Tout proche, dans le diocèse de Belley, les *Frères de la Sainte Famille* sont fondés par le frère Taborin. On retrouvera plus loin les *Frères de saint Paul-trois-châteaux* de M. Fière, vicaire général de Valence, et les *Frères de Viviers* de M. Vernet, supérieur du grand séminaire. A Bordeaux, domine la grande figure de M. Chaminade et des *Marianistes*. Plusieurs instituts sont sous le patronage de saint Joseph : les *Frères de saint Joseph du Mans* de M. Dujarrié, de *saint Joseph d'Amiens* pour qui l'abbé Affre publie, en 1826, un *Traité des écoles primaires*. La flamme n'est donc pas éteinte. Parmi les foyers qu'elle ranime, on peut en signaler trois qui sont particulièrement actifs dans le mouvement catholique : les *Frères des écoles chrétiennes,* parce que, répondant à l'opinion publique qui les rappelle et assure leur prodigieuse expansion, ils renouent la tradition catéchistique; les *Frères de l'instruction chrétienne de Ploërmel,* à cause de la personnalité de leur fondateur, Jean-Marie de La Mennais et de leur rayonnement sur les autres instituts; les *petits Frères de Marie,* à cause de la sainteté de Marcellin Champagnat, de son expérience paroissiale et de son enseignement spirituel.

Les Frères des Ecoles chrétiennes.

A la veille de la Révolution, les fils de saint Jean-Baptiste de la Salle étaient incontestablement les grands éducateurs des enfants du peuple français. Ils étaient alors 920, répandus en 520 classes pour 35.713 élèves. La loi du 18 août 1792 prononça contre eux un arrêt de mort puisqu'elle supprimait les congrégations religieuses, « même celles qui, vouées à l'enseignement public, (avaient) bien mérité de la Patrie ». Ce fut la dispersion de tous les membres de l'institut : les uns prirent des emplois civils, d'autres ouvrirent des écoles privées avec la tolérance des municipalités, d'autres continuèrent leur tâche dans la clandestinité sous un habit laïque, d'autres enfin se réfugièrent en Italie autour du Frère Frumence. C'est à Rome qu'en 1803, le cardinal Fesch les découvrit et comprit aussitôt quel service ils pouvaient rendre à la cause impériale. D'accord avec Portalis, il les ramena à Lyon l'année suivante. En 1805, on les revit sous leur costume religieux légendaire. Ce fut dans tout le pays un cri de l'opinion publique; en décembre, trente-six villes les demandaient au ministère des cultes pour leurs écoles. Pour répondre à cet appel national, le Frère Frumence déploya des prodiges d'activité, rassemblant les membres dispersés, fondant des noviciats à Lyon puis à Toulouse, organisant une restauration de l'Institut qui menaçait de lui être fatale par son succès même. A partir de 1806, cet essor prend des proportions qui dépassent ses moyens.

De toutes les villes, on réclame des « Frères ignorantins » pour l'éducation primaire des enfants. L'archevêque de Lyon n'est pas le seul à s'en féliciter. Des

9. Voir mon article sur *Louis Querbes* dans *N.R.Th.,* 1959, pp. 696-720.

inspecteurs généraux, comme Budan et Petitot, rendent le même témoignage : ils parlent de dix-huit maîtres faisant la classe à près de 3.000 élèves et ils ajoutent : « il n'y a qu'une seule voix sur leur conduite et sur leurs succès dans l'enseignement qui leur est confié. On remarque que les enfants de la classe du peuple qui suivent leurs écoles, acquièrent d'excellents principes de religion, se distinguant par leur décence et leur douceur et sachant très bien lire, écrire et compter [10] ». En 1808, un décret les incorpore à l'Université impériale. En 1811, « l'Institut comprenait 274 frères dont 203 seulement employés dans les écoles... Ils avaient 42 maisons... Le nombre des élèves instruits par chaque frère était en moyenne de 60 à 80 [11] ». Après la chute de l'Empire, l'expansion continue de plus belle sous la direction du Frère Gerbaud. « A cette époque, on les réclame dans 132 villes... En trois ans (1815-1818), le nombre de leurs écoles s'est élevé de 60 à 142; elles sont tenues par 419 frères, enseignant 25.000 élèves. Pour Paris, le préfet de la Seine accusait 20 écoles, dirigées par 49 frères et contenant plus de 3.000 élèves [12] ». Malgré les difficultés soulevées par l'opposition libérale, sous les ministères Laîné et Decazes, à propos de l'enseignement mutuel et des brevets individuels, « au début de 1830, l'Institut des Frères comptait 1420 membres, occupant 380 écoles dans 327 maisons, avec 1014 classes et 86.998 élèves. A Paris, il avait pu répondre aux espérances du conseil municipal et établir 29 écoles gratuites, réparties entre tous les arrondissements [13] ».

L'appoint que les Frères des Ecoles chrétiennes apportent au renouveau catholique ne provient pas seulement de la multiplication de leurs établissements; plus encore, il est dû au fait qu'ils renouent la tradition pastorale dans un de ses secteurs les plus importants. Fidèles aux enseignements de leur Fondateur qui en est l'un des maîtres au siècle précédent, ils reprennent les lignes principales de sa pédagogie essentiellement chrétienne et assurent ainsi l'évangélisation des enfants du peuple. A cette fin, ils propagent ses grandes œuvres : les éditions de la *Conduite des écoles chrétiennes* et des *Devoirs d'un chrétien* se renouvellent et se multiplient. Ces trésors de famille, qui sont devenus des trésors d'Eglise, vont mettre sur l'enseignement du catéchisme une empreinte très marquée. Aujourd'hui encore, si certaines pages sont fastidieuses, l'âme de vérité qu'on y découvre n'a rien perdu de son élan et de sa force. Dans ces deux livres qui se complètent, saint Jean-Baptiste de La Salle donne à ses fils un guide pratique — le chapitre IX de la *Conduite* — et un guide théologique — les *Devoirs d'un chrétien*.

Le but du premier ouvrage est tout pragmatique (les titres des chapitres le montrent suffisamment). Rien n'est laissé au hasard ni à l'improvisation : le temps à consacrer au catéchisme, une demi-heure par jour; la manière d'interroger, par plusieurs demandes et sous-demandes courtes, claires, certaines et adaptées au niveau moyen des écoliers; la manière de susciter et de retenir l'attention, « choisissant une histoire que les écoliers puissent goûter et (rapportée)

10. Cité par A. Garnier, *op. cit.*, p. 9.
11. *Ibid.*, p. 10.
12. *Ibid.*, p. 12.
13. *Ibid.*, p. 24.

d'une manière qui la leur puisse faire agréer et renouveler l'attention et avec des circonstances qui les puissent empêcher de s'ennuyer [14] » ; une activité dirigée — « Les écoliers s'assembleront, pendant la demi-heure qui précède le temps du catéchisme, et, pendant qu'ils s'assembleront, ils s'interrogeront l'un l'autre, deux ensemble, sur le catéchisme du diocèse, comme dans les répétitions qui se font pendant le déjeuner et le goûter. Le maître aura soin de marquer ceux qui devront interroger et répéter le catéchisme pendant ce temps [15] ». — L'article VI, qui prévoit la présence d'externes aux catéchismes du dimanche et des fêtes, n'est-il pas une preuve de la valeur et de la popularité du catéchisme des Frères et le gage des catéchismes de persévérance qui tiendront une si grande place dans la catéchèse du XIX[e] siècle? Enfin, le rappel des responsabilités :

« Les maîtres auront un si grand soin de l'instruction de tous leurs écoliers qu'ils n'en laisseront pas un seul dans l'ignorance, au moins des choses qu'un chrétien est obligé de savoir, tant pour la doctrine que pour la pratique, et afin qu'ils ne négligent pas un point d'une si grande importance, ils considéreront souvent avec attention qu'ils rendront compte à Dieu et qu'ils seront coupables devant lui de l'ignorance des enfants qui auront été sous leur conduite et des péchés dans lesquels cette ignorance les aura engagés. Si ceux qui en auront été chargés ne se sont point appliqués avec assez de soin à les retirer de leur ignorance et qu'il n'y aura rien sur quoi Dieu les examinera et les jugera avec plus de rigueur que sur ce point [16]. »

L'autre source de pédagogie lassallienne qui rejaillit au XIX[e] siècle est renfermée dans les *Devoirs d'un chrétien*. Ce gros ouvrage est la Somme théologique des Frères des Ecoles chrétiennes, leur livre de fond le plus caractéristique et le plus complet. Ce copieux manuel qui, en deux cents ans, a été au moins 257 fois réédité ou réimprimé, compte trois volumes. Le premier est une exposition « en discours suivi » de la doctrine catholique. Après trois sections sur la foi, viennent les différents mystères de la Trinité, de la création et de la rédemption des hommes, un abrégé très expressif de la vie de Notre Seigneur, le mystère de l'Eglise qu'il définit « la société de tous les fidèles tant vivants que morts, qui sont tous unis en Jésus-Christ [17]. » Comme la foi nous fait connaître Dieu, la charité nous le fait aimer : tout le second traité nous le fait comprendre en exposant les commandements de Dieu et de l'Eglise, les péchés, les vertus chrétiennes et les conseils évangéliques. La seconde partie étudie les sept sacrements et la prière en elle-même et en ses différentes manières.

Le second volume reprend tout le contenu du précédent mais sous forme de catéchisme, par demandes et réponses. C'est une heureuse adaptation didactique. Le tome III est, somme toute, un ouvrage indépendant. Il est intitulé : *Du culte extérieur et public que les chrétiens sont obligés de rendre à Dieu et des moyens de le lui rendre*. C'est un traité de liturgie où sont développés quelques chapitres du second volume sur la prière. L'auteur décrit « les exercices publics de la religion chrétienne (messe paroissiale, office divin, processions, confréries, pèlerinages), les cérémonies qui s'y joignent (bénédictions de l'Eglise, de l'eau, du pain, des cierges, des cendres, de l'encens, prône, baiser de paix, adoration de la Croix) ; les temps et les fêtes de l'année chrétienne [18].

---

14. Saint Jean-Baptiste de La Salle, *Conduite des écoles chrétiennes*, éd. Fr. Anselme, Paris, 1951, p. 102.
15. *Ibid.*, p. 105.
16. *Ibid.*, p. 102 s.
17. Saint Jean-Baptiste de La Salle, *Devoirs d'un chrétien*, Paris, 1779, p. 61.
18. G. Rigault, *Histoire générale de l'Institut des Frères des Ecoles chrétiennes*, Paris, 1937, t. I, p. 541.

« Mais l'esprit de saint Jean-Baptiste de La Salle ne souffle pas seulement dans son œuvre ; rien qu'en France, pendant la première moitié du XIX^e siècle surgissent douze congrégations de Frères enseignants et de nombreuses congrégations de Sœurs vouées à l'éducation des enfants, qui toutes s'inspirent plus ou moins de ses règles et de ses méthodes [19]. »

Le mouvement de Bretagne et son extension.

La Bretagne est la première province de France à recueillir l'héritage catéchistique du grand pédagogue de Reims. Dans cette perspective, s'explique la fondation des *Frères de l'Instruction chrétienne*. En ses premières origines, elle est l'œuvre commune de Jean-Marie de La Mennais et de Gabriel Deshayes. L'un et l'autre commencent par lancer un long appel au Frère Gerbaud et c'est à sa suite qu'ils entendent créer leurs institutions bretonnes. C'est en 1817 que le vicaire général de Saint-Brieuc lui fait une première demande, d'abord sans résultat. Hanté par le péril de la propagande de l'enseignement lancastérien, il revient à la charge et obtient l'aide de trois Lassalliens dont il paye les frais de pension et d'installation. Trois jeunes bretons se joignirent à eux ; ils seront les premiers « petits Frères ».

Une histoire semblable s'était déroulée quelques années auparavant à Auray. En 1811, le recteur de la paroisse, M. Deshayes, s'était adressé avec la même instance et la même offre pécuniaire au F. Gerbaud qui lui avait envoyé trois de ses bons sujets pour former d'autres jeunes gens. L'un de ceux-ci en a gardé toujours le souvenir : « Pendant le cours de l'année, plusieurs se rendaient au Maniguen, pour apprendre à faire la classe, car la volonté du P. Deshayes était que, dans l'enseignement, nous suivissions la méthode des Frères des Ecoles chrétiennes [20] ».

Les débuts furent pénibles à Saint-Brieuc comme à Auray et les fils de saint J. B. de La Salle ne pouvaient parer à toutes les difficultés de l'heure. Leurs règles leur interdisait d'être moins de trois par commune ; faute d'écoles normales, ils ne pouvaient former des instituteurs pour les villages. En juin 1819, M. de La Mennais et M. Deshayes se rencontrèrent à Saint-Brieuc et, de la ressemblance de leurs aspirations et de leurs expériences, conclurent à la nécessité d'unir leurs œuvres.

« Le traité que nous fîmes alors, écrira plus tard M. Deshayes, peut être regardé comme le monument de la plus extrême déraison dont deux hommes sont capables. Il fut convenu que nous régnerions tous deux, avec des droits égaux, sur toutes nos maisons, que chacun fournirait des frères aux établissements qu'il

19. Fr. Anselme, Introduction à la *Conduite...*, p. 9 s.
20. Mgr Laveille, *Jean-Marie de La Mennais*, Paris, 1903, t. I, p. 332, note.

aurait fondés ou qu'il fonderait à l'avenir, et que le survivant deviendrait chef et propriétaire du local. Cette même charte obligeait chaque frère à une obéissance absolue envers Messieurs les deux supérieurs, sans prévoir même le cas où nous donnerions des ordres contradictoires. Ce gouvernement à deux était la conception la plus extravagante et la moins pratique; mais, comme les deux fondateurs se convenaient admirablement l'un l'autre sous tous rapports, et qu'ils s'aimaient, tout alla à merveille [21]. »

Le trait d'union de cette fondation jumelle fut la tradition lassallienne. « On s'en tint d'abord à un simple règlement inspiré de la *Règle du gouvernement des Frères des Ecoles chrétiennes* [22] ». A la première retraite commune qui eut lieu à Auray en septembre 1820, les deux supérieurs imposèrent à leurs disciples le nom de *Frères de l'Instruction chrétienne* et pour devise : « Dieu seul ».

L'année 1821 eût pu être fatale à l'Institut naissant. Brusquement, M. Deshayes quitte le sanctuaire de Sainte-Anne pour Saint-Laurent-sur-Sèvres où il ranime l'œuvre de saint Grignion de Montfort. Cette dispersion ne fut pas une rupture. Sans doute il y eut bientôt deux groupes distincts, les Frères de Ploërmel et les Frères de saint Gabriel, mais J. M. de La Mennais et M. Deshayes conservèrent le titre et le rôle de supérieurs. Chaque année, tous deux présidèrent la retraite des Frères de Bretagne. En juillet 1823, elle eut lieu à Josselin dans une maison des Sœurs de la Sagesse et en 1824 le noviciat fut transféré à Ploërmel. Après plusieurs années où les établissements se multiplièrent en Bretagne avec des succès et des échecs, mais toujours avec les mêmes vertus héroïques, les deux fondateurs signèrent en août 1839 de nouveaux statuts d'après lesquels leur successeur dans le supériorat serait un Frère. De ce travail sortit le *Recueil à l'usage des Frères de l'Instruction chrétienne.*

Suivant toujours les mêmes directives héritées du XVII[e] siècle, J. M. de La Mennais veut que ses fils fassent de la *Conduite des Ecoles* leur livre de chevet. Pour lui comme pour le saint rémois, l'éducation est avant tout la formation chrétienne des âmes. « Mes écoles ont été instituées pour faire connaître Jésus-Christ ». L'instruction religieuse y tient la première place. Les novices de Ploërmel y consacrent deux heures par jour et leurs directeurs doivent avoir en mains les *Devoirs d'un chrétien.* En attendant le *Guide de l'instituteur chrétien,* « pour les former à ce ministère presque sacerdotal, M. de La Mennais les oblige à relire sans cesse la *Conduite des écoles* de M. de La Salle [23] ». « Conformez-vous exactement, leur dit-il, à ce qui y est marqué pour la tenue des classes. Si des circonstances particulières ou des convenances locales semblent exiger qu'on la modifie en quelque point, consultez le supérieur et n'agissez que d'après sa permission expresse ». Plus tard, il fera à l'usage des siens une nouvelle édition des *Devoirs d'un chrétien* où il supprimera quelques naïvetés dont certains es-

21. *Ibid.*, p. 335.
22. *Ibid.*, p. 343.
23. *Ibid.*, t. II, p. 19.

prits voulaient se scandaliser [21] ». Il l'annonce en ces termes au Fr. Cyprien : « Le *Devoir* a paru... C'est, je crois, un ouvrage bien fait et même le meilleur qui existe en ce genre : j'ai tenu à ce qu'on n'y ajoute aucun livre; cela eût fait une disparate [25] », et au Fr. Polycarpe : « Tous les passages qu'on avait critiqués dans l'ancien *Devoir* ont été changés; il n'y a pas maintenant de meilleure explication du catéchisme que cet ouvrage de M. de La Salle et j'y tiens à cause de cela et aussi à cause de son auteur [26] ».

Par la volonté expresse de leur fondateur, les Frères de Ploërmel sont donc bien dans la tradition catéchistique des Frères des Ecoles chrétiennes. Cette fusion des pédagogies mennaisienne et lassallienne va favoriser leur extraordinaire rayonnement à travers la France pendant tout le XIX[e] siècle.

Cette expansion ne doit pas seulement s'entendre de la multiplication des maisons des Frères en Bretagne; il faut aussi considérer l'action exercée par J. M. de La Mennais sur les autres instituts enseignants de ce temps et les services qu'il leur a rendus. Sa correspondance révèle le nombre considérable de diocèses qui appellent l'aide de ses disciples.

« De 1830 à 1845, les demandes de ce genre pleuvent de presque tous les diocèses à Ploërmel. C'est M. Germain, chanoine et missionnaire de Clermont, qui réclame, au nom de l'évêque, l'établissement d'un noviciat de Frères bretons dans la ville épiscopale. Mêmes instances de la part des autorités ecclésiastiques de Saint-Flour, de Troyes, d'Autun, de Châlons, de Bordeaux et de Langres. La réponse est toujours la même : les Frères sont trop peu nombreux pour répondre à tous les besoins de la Bretagne; et puis, jusqu'à nouvel ordre, l'institut a besoin de la direction immédiate du fondateur [27] ». Parfois son refus se nuance d'une leçon discrète. Ainsi à M. Dupuch, vicaire général, il écrit : « Vous avez déjà des Frères dans le diocèse de Bordeaux : ceux des Ecoles chrétiennes et ceux de Marie. Est-ce que ces derniers, dont on parle avec éloge, ne pourraient faire ce que nous ferions? N'y a-t-il pas des inconvénients à multiplier des congrégations du même genre, dans un temps surtout où les sujets sont si rares et les aumônes si faibles [28] ? » Le plus souvent, les solliciteurs viennent à Ploërmel prendre sur place le modèle de l'institut de l'instruction chrétienne. Ainsi, sous une forme ou sous une autre, on retrouve l'influence mennaisienne dans l'institut des *Frères de saint Joseph* fondé par M. Dujarrié, bientôt revigoré par M. Moreau sous le nom de *Frères de la Sainte Croix* du Mans.

La même histoire se renouvelle pour les *Frères de la doctrine chrétienne* de Nancy. Ils avaient été fondés par dom Fréchard à qui J. M. de La Mennais avait envoyé en 1837 un maître des novices et quelques postulants bretons. A sa mort, son œuvre fut reprise par M. Baillard à Sion-Vandémont. Elle végétait encore quand celui-ci mourut. L'intervention de M. Griselle la sauva : il fit le voyage de Bretagne, prit leçon auprès de J. M. de La Mennais et appliqua

24. *Ibid.*, p. 20.
25. Fr. Symphorien Auguste, *A travers la correspondance de l'abbé Jean-Marie de La Mennais*, h.c., 1958, t. VI, p. 260.
26. *Ibid.*, p. 175.
27. Cité par Mgr Laveille, *op. cit.*, t. II, p. 151.
28. *Ibid.*, p. 155.

ses règlements et constitutions. C'est ainsi que l'idée bretonne s'implanta en Lorraine.

Parfois, il faut le dire aussi, les pourparlers entamés n'ont pas de suite. Ainsi les arrangements pris avec Mgr Dupont-Poursat, évêque de Coutances, en 1830, furent abandonnés mais ils aboutirent en 1842 à l'institut des Frères de Montebourg, fondé par M. Delamare, son vicaire général. L'essai de Chezal-Benoît, en Berry, qui paraissait plein d'espoir avec M. Dubouchat, fut abandonné. Les lettres échangées entre J. M. de La Mennais et M. Mazelier, fondateur des *Frères de Saint-Paul-trois-Châteaux* constitue un des dossiers les plus intéressants pour connaître la vie des Frères de Ploërmel. Sentant péricliter l'œuvre à laquelle il se dévouait depuis 1821, le prêtre dauphinois eut voulu la fusionner avec l'institut breton. Il multiplia les questionnaires et les avances. Le fondateur de Ploërmel prodigua les conseils, mais il eut le courage de résister aux instances de celui qui était devenu l'un de ses meilleurs amis. Dans le diocèse d'Auch, Mgr de la Croix d'Azolette obtint un secours plus efficace après un voyage à Ploërmel en 1849. Ses démarches aboutirent à la fondation des Frères de Gascogne. Telle fut, jusque dans le Midi, la contribution apportée par l'institut de J. M. de La Mennais à la restauration catholique. Par lui, le catéchisme de saint J. B. de La Salle, contenu dans le tome I des *Devoirs d'un chrétien,* continuait son chemin dans les âmes.

Le mouvement lyonnais : les Petits Frères de Marie.

Dans un article précédent, nous n'avons pas hésité à ranger, malgré ses lacunes, le saint curé d'Ars parmi les grands catéchistes de son temps. Ainsi, parmi les institutions scolaires qui soutiennent le mieux l'instruction chrétienne de cette époque, il nous plaît de mettre en relief la *Société des Petits Frères de Marie.* De toutes les fondations lyonnaises, c'est celle qui, après des débuts pénibles, a pris le plus grand développement et reste, encore aujourd'hui, la plus prospère. Sous les signes divins de l'humilité et de la charité, elle garde la marque de son fondateur, le bienheureux Marcellin Champagnat.

Compagnon de J. M. Vianney au séminaire Saint-Irénée, il est son émule en austérité et en sainteté, partageant ses déficiences humaines de vocation tardive. Peu de temps après son ordination, en 1816, il est nommé vicaire à La Valla, paroisse de montagne près de Saint-Chamond. Il est alors âgé de vingt-sept ans ; sa santé est très robuste et si ses moyens intellectuels sont limités, ils sont compensés par un solide bon sens, un don de sympathie remarquable et une vertu peu commune. C'est dans l'exercice de son ministère qu'il découvre sa vocation de fondateur. Appelé auprès d'un enfant mourant, il a grand'peine à le confesser ; il touche du doigt la grande misère de l'ignorance religieuse. Il sait par expérience ce qu'il en coûte à un campagnard pour apprendre ; il est convaincu que seuls les prêtres ne suffiront plus pour l'évangélisation des milieux abandonnés, et il répète que, pour un travail d'éducation populaire, il faut des Frères. Sans doute ceux des Ecoles chrétiennes sont là mais on les demande partout et ils se diri-

gent vers les villes. Comment viendraient-ils dans ces gorges du mont Pilat où 2.000 habitants sont dispersés dans les vallées et où 50 maisons seulement se blottissent autour du clocher? Avec la subime imprévoyance des saints, l'abbé Champagnat s'improvise éducateur.

Avec deux jeunes paysans de même courage, il recueille une douzaine d'enfants à qui il apprend à lire et à écrire et à qui il fait le catéchisme. « L'établissement de cette nouvelle école ne (coûte) guère au curé de la paroisse. Pour local scolaire, une grange; pour asile personnel, le dortoir des écoliers; pour ordinaire, les pommes de terre et le fromage qui formaient le menu quotidien [29] ». Cette étrange initiative n'en attire pas moins la contradiction sur le vicaire de La Valla. Elle vient d'abord des presbytères voisins, elle monte jusqu'à M. Bochard, le fondateur ombrageux des *Frères de la Croix*. M. Courbon et M. Gardette, qui ont connu de plus près M. Champagnat, jugent avec plus de bienveillance son entreprise. En 1824, arrive à Lyon, comme administrateur du diocèse, Mgr de Pins qui se prononce dans le même sens : « Je vous permets, dit-il au vicaire de La Valla, de donner un costume religieux à vos frères et même de leur faire émettre des vœux, car il n'y a que cela qui puisse les attacher irrévocablement à leur vocation. Au reste, puisque votre maison est trop petite, il faut en bâtir une autre, je vous aiderai pour cette construction [30] ». Sur cette promesse, M. Champagnat jeta son dévolu sur le val de l'Hermitage. Pour son malheur, il se lia avec un prêtre douteux, M. Courveille, qui, en 1816, avait pris l'initiative d'une société de Marie où il entendait bien jouer son rôle. Pour l'heure, il devint copropriétaire des maisons de La Valla et de l'Hermitage. Les *Petits Frères de Marie* accueillirent ce nouveau venu avec respect mais sans grande confiance. La jalousie s'en mêla et de nouvelles plaintes contre M. Champagnat parvinrent à l'administration diocésaine. A la fin de 1826, un scandale compromit le dénonciateur qui se réfugia à la Trappe d'Aiguebelle. Sa chute entraîna la défection de plusieurs religieux. Mais ces crises terribles ne tarirent pas les vocations et de nouvelles maisons furent fondées. A celles de Marlhes, Le Bessat, Tarentaise, Bourg-Argental, déjà anciennes, s'ajoutent celles de Neuville-sur-Saône, Saint-Paul-en-Jarret et Mornant. En 1827, s'ouvrent Saint-Symphorien-d'Ozon et Vallebenoîte. Les difficultés ne manquent pas à l'intérieur des écoles tenues par des sujets trop hâtivement formés. Un peu à la fois, elles s'organisent, mais jusqu'à la mort du fondateur, l'autorisation légale leur fera défaut. Pour notre sujet, ces déboires de M. Champagnat offrent peu d'intérêt.

Pour apprécier son œuvre catéchistique, il importe davantage de connaître ses principes d'éducation chrétienne. Ses conférences pédagogiques, ses avis spirituels, recueillis par ses auditeurs, nous renseignent abondamment. On n'y trouve pas sans doute des directives aussi complètes que dans les écrits personnels de saint J. B. de La Salle ni même que dans le *Directoire* du P. Querbes. Son exposé est assez net pour qu'on puisse comprendre le rôle joué par la Société de Marie dans la catéchèse de l'enfance au XIX^e siècle.

Le bienheureux veut tout d'abord que pour ses Petits Frères, le catéchisme ne soit pas un simple enseignement, mais une parole de vie :

29. Mgr Laveille, *Marcellin Champagnat*, Paris, 1925, p. 108.
30. *Ibid.*, p. 139.

« Un frère ne doit rien tant désirer que d'être un bon catéchiste; car c'est là sa fonction principale et le but de sa vocation.

Il y a plusieurs manières de faire le catéchisme, c'est-à-dire d'enseigner les vérités du salut et de porter au bien les enfants et les autres personnes. C'est bien faire le catéchisme que de prier beaucoup pour les enfants qui nous sont confiés, pour la conversion des pécheurs et des infidèles. C'est bien faire le catéchisme que de donner toujours le bon exemple et de se montrer partout un modèle de piété, de régularité, de modestie et de charité.

Ces deux manières de faire le catéchisme, outre qu'elles conviennent à tous les Frères, dans quelque emploi qu'ils se trouvent, et quels que soient leurs talents et leur capacité sont plus efficaces et plus faciles que celle qui consiste à expliquer la doctrine chrétienne aux enfants. Elles sont plus efficaces parce que la grâce, qui est l'unique chose absolument nécessaire pour procurer le salut de l'homme, s'obtient plus sûrement par la prière et la sainteté de la vie que par tout autre moyen; elles sont plus faciles, parce qu'on peut prier et pratiquer la vertu en tous temps et en tous lieux [31]. »

Cette préparation lointaine et habituelle ne supprime pas pour autant la préparation professionnelle :

« Elle consiste : 1°) à apprendre par cœur ou du moins à lire très attentivement et avec réflexion, la leçon que l'on doit expliquer; 2°) à noter les points les plus importants, sur lesquels il faut attirer particulièrement l'attention des enfants; 3°) à prévoir les questions que l'on pourra faire sur ces points, les enchaînant les uns aux autres, de manière à développer méthodiquement les explications et à les faire saisir par les plus humbles intelligences; 4°) à préparer les traits d'histoire et les comparaisons propres à éclairer et à confirmer les explications; 5°) à déterminer à l'avance les pratiques que l'on doit suggérer à la fin de chaque instruction [32]. »

« Ce serait une chose honteuse dans un religieux instituteur, que de ne pas connaître suffisamment la religion : ce serait un vrai scandale, s'il était moins capable d'enseigner le catéchisme que les autres sciences. Un Frère ne peut négliger l'étude du catéchisme sans se rendre coupable, parce que le fruit de ses instructions sera toujours en rapport avec les soins qu'il aura apportés à les préparer. D'où il suit que faire le catéchisme sans préparation, c'est le rendre à peu près inutile.

La négligence à étudier le catéchisme, disait-il un jour, est une faute qui entraîne de graves conséquences. D'abord c'est se mettre dans le cas de ne jamais connaître soi-même la religion et de n'être toute sa vie qu'un homme superficiel; c'est scandaliser ses Frères et manquer à sa règle; ensuite c'est se mettre dans l'impossibilité de donner aux enfants une instruction religieuse convenable. C'est enfin abandonner le but de l'Institut, et rendre les écoles toutes laïques. En un mot, c'est manquer au plus important devoir d'un instituteur, qui est de donner avant tout l'enseignement religieux et l'éducation chrétienne aux enfants.

Réfléchit-on sur ces conséquences fatales, quand on néglige d'étudier le catéchisme? Si l'on y pensait, on trouverait rarement une raison légitime pour s'en exempter. Quelques-uns disent que le temps leur manque : vaine excuse, puisqu'ils en trouvent pour étudier les autres sciences, pour faire plusieurs choses moins nécessaires, quelquefois même pour s'amuser. Et puis, le temps ne peut

31. Fr. Jean-Baptiste, *Le vénérable Marcellin Champagnat*, Paris, 1931, p. 138.

32. Cité par Mgr Laveille, *op. cit.*, p. 296 s.

pas vous manquer, puisque dans votre règle vous avez une heure consacrée à cette étude. D'autres allèguent pour excuse qu'ils ont lu plusieurs catéchismes. L'étude de la religion ne consiste pas seulement dans la lecture de ces sortes d'ouvrages, mais encore dans la lecture assidue des livres ascétiques, de la vie des saints, de l'histoire de la religion et autres ouvrages analogues, car son domaine est immense [33]. »

Quand l'enseignement primaire fut plus développé, certains Petits Frères demandèrent de suivre l'exemple des Frères des Ecoles chrétiennes et de se contenter d'une demi-heure de catéchisme par jour, M. Champagnat leur fit remarquer les besoins que créait la situation religieuse présente :

« Aujourd'hui les choses sont malheureusement bien changées; les parents, pour la plupart, ne connaissent ni ne pratiquent la religion; ils sont entièrement livrés au soin de leurs affaires temporelles, et ne s'occupent pas de l'éducation de leurs enfants; ils se reposent totalement sur vous de ce soin. Il est donc nécessaire, dans le temps où nous vivons, de faire plus souvent le catéchisme dans les écoles qu'on ne l'y faisait autrefois.

Ensuite, nous n'avons pas les enfants autant de temps que les Frères des Ecoles chrétiennes. Dans les villes les enfants viennent plus jeunes à l'école; ils y viennent plus longtemps et plus assidûment. En outre, ils sont ordinairement plus intelligents, et étant habitués à parler français, ils comprennent beaucoup mieux les instructions. Quant à nous, nos écoles étant presque toutes dans les campagnes, nous n'avons les enfants que quelques mois de l'année; souvent, ils sont déjà grands quand on nous les envoie, et, dès qu'ils peuvent travailler, on les retire. Il est donc nécessaire que nous profitions du peu de temps que nous les avons, pour les instruire suffisamment des vérités du salut [34]. »

Ces citations où domine le ton parénétique permettent de saisir dans quel esprit les Petits Frères de Marie ont travaillé à la restauration catholique. Moins originale que celle du P. Querbes en son dessein pastoral, moins puissante que celle de Jean-Marie de La Mennais, moins profonde que celle de saint J. B. de La Salle, l'œuvre du bienheureux M. Champagnat s'inscrit dans le courant d'idées qui, pendant la première moitié du XIX^e siècle, tend à relever la fonction de catéchiste dans l'Eglise de France. Mais, dans les luttes pour la liberté de l'enseignement et par suite de la grande misère de l'enseignement primaire, cette rénovation catéchistique ne tarde pas à s'insérer dans le cadre de l'instruction scolaire. D'où le double danger que M. Champagnat avait si bien discerné et contre lequel il avait lutté : à l'extérieur, le danger de l'opposition libérale; à l'intérieur, la tentation de faire de la classe de catéchisme une classe ordinaire comme celle de grammaire ou de géographie. A ces contradictions, faut-il ajouter les difficultés de la Société de Marie à laquelle il garde toujours fidélité?

33. Cité par Fr. Jean-Baptiste, *op. cit.*, p. 472.
34. *Ibid.*, p. 564 s.

Le développement trop rapide de sa congrégation ne fut pas non plus sans inconvénient. Quand, en 1840, il mourut, à l'âge de cinquante et un ans, elle comptait environ 300 frères répartis dans 45 maisons; un siècle plus tard, 9.000 membres dispersés dans 700 établissements. Le grain de sénevé, jeté en terre à La Valla par le bienheureux Marcellin Champagnat, est devenu dans l'Eglise universelle un grand arbre qui porte toujours de bons fruits dans le champ de la pastorale de l'enfance.

Un tournant du mouvement catéchistique : les œuvres de jeunesse.

Si nombreuses et si bienfaisantes qu'elles aient été pour l'initiation chrétienne des enfants, les fondations scolaires ne sont pas le seul soutien du mouvement catéchistique au XIX[e] siècle. Dans la perspective de l'évolution pastorale, il faut y ajouter les œuvres de jeunesse. Elles donnent un rythme nouveau à la formation des esprits et des consciences, elles marquent un tournant du catholicisme français.

L'initiateur caché : M. Allemand.

De cette évolution dans l'histoire du catéchisme en France, le premier témoin est un initiateur caché qui donne le branle plus par son action personnelle que par son enseignement, M. Allemand, un prêtre de Marseille qui recueille l'héritage spirituel des Prêtres du Sacré-Cœur (ou du Bon Pasteur). Son nom reste lié à leur œuvre de la jeunesse qu'il reprend en mains en 1797, bientôt protégé d'ailleurs par le nouvel archevêque concordataire d'Aix-Arles, Mgr Champion de Cicé. Les débuts sont modestes : quatre jeunes gens seulement qui se réunissent dans la chambre du saint prêtre avec qui, entre deux parties de jeu, ils parlent de perfection chrétienne. En 1802, ils sont vingt et en 1805, ils inspirent la méfiance à la police impériale qui croit découvrir dans leur groupe une branche de la Congrégation. « Ici, on joue et on prie » explique le fondateur. En 1815, l'œuvre reprend son essor avec quatre-vingts jeunes gens et en 1820, elle s'installe au quartier de la Croix de Reynier. Pour ses disciples, M. Allemand est exigeant, sévère même. Il veut former une école des cadres, découvrir des élites, diriger les consciences et appliquer les plus grands à l'apostolat des plus petits. Il y consacre sa vie tout entière. « Un père de la jeunesse, dit-il, doit être comme un chien à l'attache : il faut qu'il soit là sans cesse pour attendre les jeunes gens ».

Son catéchisme est marqué de tendances ascétiques, parfois rigoristes. Il y prêche surtout les vertus d'humilité, de mortification, de détachement et de sacrifice.

« Il avait composé, par demandes et réponses, pour certains jeunes gens qui

arrivaient dans l'Œuvre sans être assez instruits sur la religion un abrégé de tout ce qu'il y a d'essentiel à savoir [35]. » Ainsi, « ce prêtre qui apparemment n'avait rien d'un chef, a été capable de créer une œuvre de profonde éducation chrétienne dont l'esprit suscitera les initiatives des abbés Timon-David et Foulques, les Frères-Bourgeois, et finalement les patronages. Si la formule sent « le vase clos », le souci premier de conservation et de préservation, elle donne cependant une base solide où viendra facilement s'insérer une perspective plus ouverte et plus conquérante [36]. »

Un maître de pédagogie surnaturelle : le P. Timon-David.

La petite source que M. Allemand avait fait jaillir devient dans la seconde moitié du XIX^e siècle, un fleuve puissant sous l'influence de M. Timon-David. Par la richesse surnaturelle de son âme et son dévoûment éclairé, par sa vocation personnelle et sa longue expérience, par son action et par ses écrits, il incarne un nouveau type de pasteur dans l'Eglise, celui de directeur d'œuvres. A première vue, ces œuvres de jeunesse apparaissent plutôt comme des suppléances que comme des progrès, des innovations plutôt que des traditions, des remèdes plutôt que des institutions organiques. Mais au XIX^e siècle, l'Eglise les enclôt dans sa tradition pastorale, elle se les assimile dans un équilibre où la grâce divine pénètre dans les âmes par de nouveaux moules humains. Dans cette nouveauté, « bien plus qu'une pensée, dit très judicieusement le P. Sauvagnac, Timon-David nous livre une expérience, et, pour mieux dire, une tranche de la vie de l'Eglise [37] ».

C'est toute l'éducation chrétienne qui est repensée sur un nouveau plan. A la première page de sa *Méthode de direction des œuvres de jeunesse*, écrite en 1858, Timon-David s'en explique très nettement :

35. P. Gaduel, *Jean-Joseph Allemand*, Paris, 1934, p. 176.

36. R. Hamel, s.v., dans *Catholicisme*, t. I, col. 331.

37. R. Sauvagnac, *Nature et surnaturel dans l'éducation chrétienne*, Oran, 1953, p. 231. Dans notre exposé, nous suivons les idées essentielles de cette thèse soutenue à l'Institut catholique de Paris en 1952. Pour comprendre la pensée et l'œuvre de Timon-David, il n'est pas inutile de rappeler brièvement son itinéraire spirituel et de voir quelles influences ont joué sur son destin. Né en 1823 de « simple famille bourgeoise ayant toujours vécu noblement » au domaine de la Viste, il connaît dès l'âge de huit ans l'œuvre de Marseille. Après ses études secondaires chez les jésuites de Fribourg (1835-1842), il entre au séminaire de Saint-Sulpice où il s'imprègne de la méthode de catéchisme et où, en retraite de diaconat, il rencontre l'abbé Ledreuille, l'apôtre des ouvriers. En 1846, il revient à Marseille et tente une première expérience avec M. Jullien ; elle ne réussit pas. Réconforté par une retraite à Fribourg, il commence son œuvre comme membre de la communauté Allemand, en 1847, à un moment où M. Brunello, son aumônier, songe à lui donner une forme mixte de prêtres et de laïques. Nouvel échec. En 1851, son évêque, Mgr de Mazenod lui conseille de créer une société religieuse particulière. En vain essaye-t-il de s'agréger aux Frères de Saint Vincent de Paul fondés par M. Le Prévost : il doit fonder une communauté autonome. En juillet 1852, commencent les ouvertures avec quelques jeunes gens. En janvier 1855, les MM. de l'œuvre Allemand se retirent. Timon-David doit marcher définitivement avec sa communauté du Sacré-Cœur qui, après quelque temps de tâtonnement, réussit, en 1859, à trouver ses bases stables.

« Nous appelons *œuvre de jeunesse* une réunion pieuse d'enfants et de jeunes gens appartenant aux classes laborieuses de la société, qui, dans leurs moments de loisir, se rassemblent pour se livrer à des jeux innocents et sanctifier leur âme par les pratiques de la religion chrétienne [38]. »

Tout est dit dans ces quelques lignes : le but et les moyens, l'esprit et la méthode, le résultat et les difficultés, l'idéal et la réalité, bref le sens de la véritable charité. Il s'agit d'enfants du peuple que ne christianisent ni la famille, ni l'école, ni l'atelier. Timon-David les connaît bien, lui qui, depuis 1850, est aumônier de l'Ecole des mousses et d'autres milieux de jeunes déshérités. Pour eux, il veut reprendre à fond l'éducation chrétienne dans les lignes où il l'a connue lui-même. En effet, « la tradition est une chaîne souple qui attache sans asservir : l'abbé Timon prendra aux méthodes de M. Allemand ce qu'elles ont d'essentiel et d'impérissable. Et avant tout, il (veut) faire de son œuvre un foyer de vie surnaturelle, d'esprit chrétien et de vertu [39] ». Et jamais il ne perdra de vue le but de l'œuvre : « former des enfants à la piété, aux vertus et même à la perfection chrétienne ».

« Le but principal de l'éducation, c'est la sanctification de l'âme de nos enfants, c'est-à-dire les faire vivre en état de grâce, malgré le démon, le monde et la chair. Tout le reste n'est que l'accessoire et la plaie de notre siècle est d'avoir fait de cet accessoire le principal [40] ». Le premier moyen d'obtenir cette sanctification de l'âme, c'est la foi. Il s'agit d'éveiller dans les âmes le sens des réalités surnaturelles. On y parvient non pas par un enseignement théorique, conceptuel et littéral, mais par un enseignement cordial, historique et catéchétique. C'est la pierre précieuse que Timon-David apporte à l'édifice catéchistique de son temps.

Au fond, il s'agit toujours de la transmission de la Parole de Dieu dont le catéchisme n'est qu'une forme, et sur ce point, Timon-David n'apprend rien de nouveau. Là où il se révèle comme un maître, c'est quand, dans les « assemblées », il utilise ses « militants » pour cet enseignement mutuel.

« Nous confions les enfants du catéchisme à quelques-uns des jeunes gens les plus fervents de l'œuvre...

Ceux qui sont chargés de ces enfants doivent les voir le dimanche, leur parler du grand bonheur qu'ils vont avoir, leur faire remarquer leurs petits défauts, leur apprendre la pratique de la direction, leur recommander la visite au Saint-Sacrement, les y conduire avec eux, leur céder les prie-Dieu, etc. Il serait difficile de dire le bien que peuvent faire de tels entretiens; ils inspirent peu à peu ce genre de piété que nous avons à l'Œuvre, piété libre, facile, volontaire mais intérieure et différente de cette piété écolière que les enfants suivent si

38. Timon-David, *Méthode de direction des œuvres de jeunesse,* Marseille, 1875, t. I, p. 25.
39. R. Sauvagnac, *op. cit.,* p. 93.
40. Timon-David, *op. cit.,* p. 146.

facilement et qui, n'étant qu'une piété de formule, s'en va à l'âge des passions plus vite encore qu'elle n'était venue[41]. »

Le fondateur garde les cadres de son temps : petit catéchisme, catéchisme de première communion. Par privilège, il a été autorisé à préparer les enfants qui fréquentent son œuvre. Il voit là un bon moyen de former d'excellents congréganistes pour l'avenir. D'après la *Méthode,* voici comment il s'y prend :

« Nous commençons ce catéchisme le 1er octobre; jusqu'à Noël, il a lieu tous les jeudis à quatre heures ou cinq heures selon la saison; les enfants qui en font partie, doivent de plus assister à la petite assemblée du dimanche. Le catéchisme de ce diocèse, le plus difficile de tous les catéchismes, est divisé en trois parties; avant Noël, nous faisons réciter la première partie. Un premier examen classe dès lors les enfants selon leur force, et comme nous tenons pour certain que les leçons apprises une fois seront promptement oubliées, la préparation de l'examen les fait repasser une seconde fois, en attendant qu'après Pâques, ils les repassent une troisième fois encore...

La seconde partie du catéchisme s'apprend de Noël au Carême. Les enfants sont alors moins nombreux; ils se préoccupent davantage de la première communion qui approche. Un second examen semblable au précédent se fait le jour des Cendres sur cette seconde partie.

A dater de ce jour, outre la petite assemblée du dimanche, toujours obligatoire pour tous les enfants, le catéchisme se fait tous les lundis et jeudis; la confession est exigée tous les quinze jours et plus souvent s'ils le désirent. Quand la fête de Pâques est extrêmement avancée, c'est le jour de l'an qu'a lieu ce double catéchisme et cette confession plus fréquente...

Après Pâques, le catéchisme a lieu tous les jours excepté le samedi et le dimanche. On reprend les leçons depuis le commencement; c'est la troisième fois qu'ils les récitent, la troisième fois que les mêmes explications leur sont données. Des rivalités très vives animent le catéchisme et y excitent l'émulation, les enfants y prennent cœur, le plus grand nombre parvient à savoir les leçons et à les comprendre, autant qu'il est possible de le demander à leur âge et à leur petite intelligence. »

Suivent quelques notations psychologiques qui ne manquent pas d'intérêt :

« Dans nos pays, les enfants n'ont pas une intelligence fort précoce. J'ai remarqué, après des observations faites avec soin, qu'ils avaient, par la suite, plus d'imagination que ceux du Nord. Dans le jeune âge, ils sont au contraire moins intelligents. En revanche, les mauvais penchants se font plus tôt sentir chez eux, un enfant est plus tôt gâté dans le Midi, mais ses passions seront moins vives à dix-huit ans. La Providence a tout compensé. Nos enfants arrivent donc rarement à la première communion avec leur innocence baptismale. Ils ont à peu près tout fait et tout su de ce qu'on peut faire et savoir à leur âge. Mais ils ne sont pas pour cela très vicieux, ils n'ont pas encore de ces mauvaises habitudes indéracinables, il est donc facile, par de fréquentes confessions, de leur donner de l'horreur pour le péché mortel, et de les faire vivre assez innocemment.

Il n'en est pas de même de la piété qui, ayant son siège dans le cœur, deman-

41. *Ibid.,* p. 141.

de des sentiments assez développés pour être comprise. Le peu d'éducation qu'ont reçu nos enfants est ici un obstacle; mais un plus grand obstacle, il faut le dire, c'est le genre de piété superficielle et purement extérieure qui s'inspire dans quelques écoles. Cependant, sans une piété vraie et intérieure, la première communion n'est guère qu'une formalité dont l'impression passe avec le jour qui l'a vue s'accomplir. La piété inspirée aux enfants est, ce me semble, ce qui distingue la première communion de notre Œuvre de celle des paroisses [42]. »

Ce succès tient aussi au talent de pédagogue qu'a Timon-David d'utiliser à propos la psychologie de l'enfant. Contre le catéchisme diocésain, il émet le grief souvent entendu :

« Il est trop technique, vise des erreurs anciennes... et les enfants oublient bientôt... cet enseignement par l'esprit.

Il y a, ce me semble, deux autres moyens que l'éducation doit employer parallèlement avec le catéchisme, ce que j'appellerai l'enseignement par le cœur et celui par l'histoire, tous les trois doivent se confondre et ne pas s'isoler [43]. »

Cet enseignement par le cœur consiste d'abord à représenter aux enfants le vrai visage de l'Eglise. Il faut que les yeux de la foi s'ouvrent sur la Mère de qui ils tiennent le baptême :

« Il faut apprendre aux enfants à aimer l'Eglise, à la regarder comme leur protectrice, leur bonne mère, leur meilleure amie, à respecter ses lois, à vénérer ses enseignements. La nature a gravé cet amour pour leur mère dans le cœur de tous les hommes, la grâce doit imiter la nature... Il faut faire admirer aux enfants cette divine hiérarchie, image de celle du ciel, leur montrer cet enseignement infaillible traversant les siècles, maintenant la pureté de la foi au milieu des erreurs innombrables imaginées par l'enfer et ses suppôts. Quand ces vérités fondamentales seront bien gravées dans le cœur des enfants, les enseignements du catéchisme seront mieux compris. La base de la foi, pour les ignorants surtout, qui ne peuvent en étudier les preuves, c'est l'enseignement de l'Eglise : elle l'a dit, c'est donc vrai.

Cet enseignement par le cœur doit s'attacher beaucoup plus à la pratique qu'à la théorie. Voilà un excellent catéchiste enseignant à ses enfants la doctrine des sacrements et particulièrement les deux qu'on reçoit plus souvent, la Pénitence et l'Eucharistie. La théorie m'apprend que la Pénitence a quatre parties. La contrition doit être surnaturelle, universelle, intérieure et souveraine; la confession doit être sincère, prudente, humble, entière. Tout cela est très bien et surtout très vrai et les enfants doivent le savoir; mais cet enseignement s'effacera bientôt, pas un enfant sur mille ne s'en souviendra dans un an, rien ne le lui rappellera plus, ni à la maison ni à l'atelier. Montrez-lui le bonheur de la confession : ses joies, ses consolations, les secours qu'elle donne pour bien vivre, ce qu'on appelle la grâce spéciale du sacrement. Rendez-la lui facile, agréable même, inspirez-lui l'horreur du péché mortel et même véniel délibéré; faites-lui vivement désirer l'absolution. Vos enfants, n'eussent-ils jamais été au catéchisme, s'accuseront parfaitement bien, auront un vif regret de leurs fautes, sans savoir la définition de tous ces actes et sous-actes nécessaires pour obtenir le pardon de leurs péchés. Et en effet, ne donnons-nous pas souvent l'absolution à de petits enfants qui la reçoivent parfaitement bien avant d'aller au catéchis-

42. *Ibid.*, p. 142, 144, 147 passim.
43. *Ibid.*, t. II, p. 307.

me? L'enfant connaît le bien et le mal avant d'en savoir les définitions exactes. Il faut donc l'enseignement par l'esprit, mais il faut le faire précéder, accompagner et suivre de l'enseignement par le cœur, beaucoup trop négligé dans la pratique [44]. »

Un autre trait de la pédagogie timonienne est l'utilisation de l'histoire dans l'enseignement du catéchisme. Dans son *Traité de la Confession*, il en parle longuement, en s'appuyant sur l'autorité de saint Augustin, de Gerson, de Bossuet et de Fénelon, comme l'avait rappelé quelques années auparavant Mgr Dupanloup.

« La fin du catéchisme, continue-t-il, c'est Jésus-Christ et son amour. Jésus-Christ annoncé et vivant dans les saints qui l'ont précédé et qui en étaient la figure, continuant dans ceux qui l'ont suivi et qui en sont la reproduction. Or, la fin de l'avènement de Notre Seigneur c'est l'amour, par conséquent toutes les instructions du catéchiste doivent tendre à l'amour de Notre-Seigneur. Nous voudrions citer tout ce chapitre quatrième, qui devrait être le code du catéchiste. Les enfants doivent sortir de chaque séance avec un sentiment plus grand d'amour pour Notre Seigneur, se redisant avec saint Augustin : *Quis tam amantem non redamaret.*

En racontant l'Histoire Sainte, qu'on ne se contente pas d'une narration sèche, sans vie, mais qu'on fasse tout rapporter à l'amour de Notre Seigneur pour nous, et à celui que nous devons avoir pour lui. Sans cela, dit-il, on intéresserait, on amuserait, mais sans profit pour le cœur [45] ... »

« Il faut ignorer profondément l'essentiel de la religion pour ne pas voir qu'elle est historique : c'est par un tissu de faits merveilleux que nous trouvons son établissement, sa perpétuité et tout ce qui doit nous la faire pratiquer et croire. Dieu qui connaît mieux que personne l'esprit de l'homme qu'il a formé a mis la religion dans des faits populaires qui, bien loin de surcharger les simples, les aident à concevoir et à retenir les mystères. Par exemple, dites à un enfant qu'en Dieu trois personnes égales ne sont qu'une seule nature; à force d'entendre et de répéter ces termes, il les retiendra dans sa mémoire mais je doute qu'il en conçoive le sens. Racontez-lui que Jésus-Christ sortant des eaux du Jourdain, le Père fit entendre cette voix du ciel : « C'est mon Fils bien-aimé en qui j'ai mis ma complaisance, écoutez-le ». Ajoutez que le Saint-Esprit descendit sur le Sauveur, en forme de colombe, vous lui faites sensiblement trouver la Trinité dans une histoire qu'il n'oubliera jamais... La manière admirable dont saint Augustin veut qu'on instruise tous les ignorants, n'était point une méthode que ce Père eût seul introduite, c'était la méthode et la pratique universelle de l'Eglise. Elle consistait à montrer par la suite de l'histoire la religion aussi ancienne que le monde : Jésus-Christ attendu dans l'Ancien Testament et Jésus-Christ régnant dans le Nouveau, c'est le fond de l'instruction chrétienne [46]. »

A ce stade, le prêtre de Marseille a rejoint l'évêque d'Hippone et ramené la catéchèse de l'enfance dans les lignes où, à juste titre, elle se complaît de nos jours. En renouant ainsi la tradition des grands maîtres, Timon-David faisait œuvre de précurseur autant que de restaurateur.

44. *Ibid.*, t. II, p. 308 s.
45. Timon-David, *Traité de la confession*, Marseille, 1885, t. III, p. 106.
46. *Ibid.*, pp. 120-122.

Il y a enfin un autre aspect par lequel il est tout moderne, celui de la direction spirituelle. On sait quelle importance il y attache : par cette formation subjective qu'il ajoute à l'enseignement objectif, il donne au mouvement catéchistique une impulsion déterminante. On pouvait s'y attendre de la part de l'auteur du *Traité de la confession des enfants et des jeunes gens.*

Il est un grand apôtre de la confession fréquente où il voit un des moyens les plus puissants de formation à la solide piété. Dans son *Règlement de l'Œuvre,* il y ajoute comme complément normal la direction de conscience. L'Eglise l'a toujours pratiquée et l'auteur remarque très justement qu'au XVII[e] siècle, en particulier, « toutes (les) histoires sont presque toujours celles de deux saints dont l'un dirigeait vers Dieu une âme de prédilection qui se laissait diriger [47] ». Sans doute, il y a dans cette influence d'homme à homme un aspect naturel qu'on ne peut négliger : de la part du directeur, son prestige et sa connaissance des âmes, son dévoûment et son exemple, sa bonté et sa perspicacité, et de la part du dirigé, son ouverture et sa docilité. Au-delà de ces rapports, Timon-David envisage surtout le caractère sacerdotal comme garant de sanctification. C'est la surnaturalité de l'être même du prêtre, c'est la présence de Jésus-Christ en lui qui explique en dernière analyse ce que cet apostolat intime comporte de divinisant [48].

Dans le mouvement catéchistique du XIX[e] siècle, voilà un élément original qui, s'il n'est pas nouveau dans la catéchèse de l'Eglise, prend dans l'œuvre de Timon-David un relief plus saisissant, on dirait presque un caractère institutionnel.

Cette importance donnée à la direction en connexion avec tout le reste de la formation chrétienne et spécialement avec l'instruction, est une note sur laquelle les modernes ne manquent pas d'insister :

> « Catéchèse et catéchisme visent à nourrir la foi d'une manière objective, à partir de l'Evangile, de la doctrine chrétienne, de la morale, des sacrements et de la leçon de toute la vie de l'Eglise. Cela ne suffit pas à l'éducation totale de la foi qui se fait à travers une rencontre personnelle des problèmes et exige une formation individuelle de la conscience chrétienne. Celle-ci se fera par la direction de conscience [49]. »

Toute la méthode de M. Allemand et de Timon-David tendait à unir éducation objective de la foi avec l'éducation subjective de la conscience de chaque chrétien.

---

47. Timon-David, *Méthode...*, t. I, p. 123.
48. R. Sauvagnac, *op. cit.*, p. 306 et note de la page 309.
49. R. Girault, *Changements de perspectives et nouvelles tâches sacerdotales,* dans les *Cahiers du clergé rural,* octobre 1959, p. 462.

« Pauperes evangelizantur » : le P. Chevrier et le Prado.

Le titre que Timon-David avait donné à son œuvre, « Œuvre de la jeunesse pour la classe ouvrière », ne doit pas nous abuser. En fait le milieu qu'il a touché n'est à aucun degré un prolétariat. Comme M. Allemand, il atteint surtout la petite bourgeoisie. A Lyon, le Père Chevrier a lancé le mouvement catéchistique dans un tout autre milieu : se faisant pauvre avec les pauvres, il va à la recherche des brebis les plus délaissées de la société ; il veut rechristianiser, non pas les classes populaires, mais les éléments de jeunesses de ces classes. En lui comme en saint J. M. Vianney, son conseiller, ce qui frappe avant tout, c'est le Prêtre, un grand Prêtre de l'histoire de l'Eglise, le bon pasteur, se laissant manger comme du bon pain, selon son expression favorite, dans une catéchèse d'adultes sans cesse renouvelée. En cette œuvre n'est-il pas prophète autant que réalisateur? Sa fonction s'apparente à celle de saint Jean Bosco, mais elle est de moindre envergure, à celle du bienheureux Julien Eymard, mais elle est plus profonde et aujourd'hui les *Prêtres du Prado* font rayonner à travers tous les diocèses de France son idéal sacerdotal, spécifiquement adapté aux besoins de l'heure présente. « Le prêtre, c'est tout, c'est Jésus-Christ sur terre, répétait le saint homme. Il faut que je sois un autre Jésus-Christ sur la terre afin que ceux qui viendront ici puissent être aussi eux-mêmes d'autres Jésus-Christ vivants, il n'y a que cela qui puisse convertir les âmes [50] ».

Toute la vie du P. Chevrier, comme toute son œuvre, est orientée vers cet apostolat sacerdotal des pauvres. Nommé vicaire à Saint-André de la Guillotière (1850-1856), il découvre, une nuit de Noël, le mystère de la pauvreté. Il passe à la cité de l'Enfant-Jésus. Ayant élu domicile au milieu des baraquements, le nouvel aumônier attire les enfants pour les préparer à la première communion. Pour eux, il rédige ses catéchismes avec l'application que d'autres mettent à des sermons d'apparat. En 1859, il quitte la Cité et s'installe au Prado où il recueille des enfants et des pauvres, avec l'intention de fixer auprès de lui quelques prêtres et de fonder une école cléricale. Son charisme et son œuvre ont trouvé leur champ providentiel, une organisation complète et une forme définitive.

« Le but de l'Œuvre, écrit-il lui-même, est de préparer à la première communion les enfants pauvres et âgés qui ne peuvent la faire dans les paroisses. Le nombre en est grand, puisque cent sept sont inscrits ; ils ont de quatorze à vingt ans. Ce sont des enfants qui, pour la plupart, travaillent depuis l'âge de huit à neuf ans, et que leurs parents n'ont pas envoyé aux écoles ni aux catéchismes ; et quand l'âge est passé, ils n'osent plus aller aux catéchismes ordinai-

50. C. Chambost, *Vie nouvelle du vénérable Père Chevrier*, Paris, 1922, p. 272.

res. Ce sont encore des orphelins qui n'ont aucun moyen de faire leur première communion [51]. »

Suivant l'idée communément admise, l'initiation chrétienne est centrée sur la première communion. Mais quand le Prado est aménagé, elle n'a lieu qu'après un séjour de cinq mois. Et le directeur y reçoit volontairement les enfants les plus abandonnés. Quand on lui demandait les conditions pour être admis, il répondait : « il y en a trois : ne rien avoir, ne rien savoir et ne rien valoir », et avec l'obstination des saints il poursuivait : « si jamais les ressources venaient à diminuer, il faudrait renvoyer d'abord les plus sages et garder les plus mauvais parce qu'ils ont plus besoin de notre œuvre [52] ». C'est pour ces déclassés que le Prado est fondé. Ils y découvrent le vrai visage du christianisme sous les traits de ce prêtre pauvre et mal vêtu. C'est pour eux qu'il devient l'un des grands catéchistes de son siècle. Il consacre à ce ministère le meilleur de son temps et de son zèle.

« C'est le grand enseignement, l'enseignement principal, fondamental et qui a le plus de conséquence pour l'avenir. Faire le catéchisme, il n'y a pas de mission plus belle, plus noble et plus sublime donnée à l'homme sur la terre, puisqu'elle a pour but directement de faire connaître et aimer Dieu et de sauver les âmes [53]. »

Tout le règlement est conçu en vue de cette instruction religieuse. Pour les enfants l'emploi du temps est partagé entre les jeux, le travail de la maison, quelques leçons de lecture et d'écriture, mais pour le P. Chevrier et ses auxiliaires, il n'y a pas de répit :

« Il y a quatre catéchismes par jour. Le premier avant la Messe, d'une petite demi-heure, à la chapelle. Il a pour objet l'explication des différentes prières, des mystères du rosaire, du chemin de la croix et de la Messe.

Le deuxième est à 9 heures et dure jusque 10 heures; il est fait par les Frères et Sœurs de la maison. On y apprend la lettre du catéchisme, et on ne doit donner que de petites explications dont on est bien sûr. L'explication appartient au prêtre. On fait plusieurs divisions mettant ensemble ceux de même capacité : ceux qui sont instruits, ceux qui ne savent pas lire, et les enfants moins intelligents.

Le troisième est à 11 heures. On y explique la lettre du catéchisme. Il se fait à l'église, par un prêtre à tous les enfants.

Le quatrième, à 5 heures du soir, comme le matin à 9 heures. On y apprend la lettre, et surtout l'explication écrite de la loi de Dieu et de l'Eglise et l'histoire sainte.

En plus, après souper, avant la prière, un prêtre fait le catéchisme publiquement à la chapelle, pour les enfants et les fidèles. »

« Plus tard, quand la Providence eut envoyé plusieurs prêtres à la maison, le P. Chevrier introduisit quelques améliorations. Le catéchisme des petites filles

51. *Ibid.*, p. 188.
52. *Ibid.*, p. 189.
53. *Ibid.*, p. 208.

restant fixé à onze heures, celui des garçons se fit à neuf heures. Après la récréation de midi, à une heure et demie, il y eut l'explication d'un mystère du Rosaire, suivie de la récitation d'un chapelet, ou bien du chemin de la croix.

» Il y eut donc, comme actuellement, six catéchismes par jour, quatre à la chapelle et deux en classe. Il faut ajouter l'explication de la Messe et le chant des cantiques, tous les jours pendant le saint sacrifice. C'est donc du matin au soir, un enseignement perpétuel de la religion [54]. »

Cet enseignement prenait diverses formes suivant les auditeurs. Pour les enfants les plus jeunes ou les moins ouverts, le P. Chevrier suivait la méthode du catéchisme par l'image. Il avait fait un recueil d'une centaine de tableaux se rapportant à la Bible ou à la doctrine chrétienne.

« Quand on a une grande foule, il s'agit d'attirer l'attention d'une manière plus soutenue. Il faut bien se rappeler que les enfants ne sont pas capables de raisonner beaucoup, ni de s'appliquer longtemps à la même chose et qu'il est très bon de réveiller et de soutenir leur attention en changeant souvent de sujet. Ainsi, si on a plusieurs tableaux, il est à propos de les passer tous en revue, en donnant sur chacun une courte explication, bien précise et bien sentie. On peut ainsi parcourir toute la religion, et montrer tous les tableaux, chaque fois que l'on a une grande réunion d'enfants, les interrogeant et leur faisant réciter une courte prière en rapport avec chaque sujet [55]. »

D'autres tableaux représentaient les mystères du Rosaire et les stations du chemin de croix. Dans la même pensée, il voulait que la chapelle du Prado fût un catéchisme vivant : « Il faut, disait-il, que les murs parlent et instruisent le monde. Tout devrait parler et instruire dans une église. A quoi bon ces ornementations qui n'apprennent rien [56] ? »

En multipliant les abrégés (il en reste une douzaine de cinq à quinze ou vingt pages), il pratiquait volontiers une méthode progressive. Il suivait en cela l'usage que l'on retrouve dans beaucoup de catéchismes diocésains dont la première partie sert d'abrégé à toutes les autres et peut être éditée séparément en petit catéchisme. Enfin, il a condensé tout son enseignement et toute son expérience dans un ouvrage qui fait partie non seulement de l'héritage pradosien, mais de la documentation catéchistique française du XIX[e] siècle. Il est intitulé *Le catéchisme du Prado.* La partie principale de 350 pages est précédée d'un abrégé et suivie d'une *Explication des commandements de Dieu et de l'Eglise et des péchés capitaux, pour servir d'examen de conscience.* L'auteur y abandonne le plan, traditionnel depuis le Concile de Trente, des trois parties : vérités à croire, commandements à pra-

54. Cité par Chambost, *op. cit.*, p. 212 et 214.
55. *Ibid.*, p. 222.
56. *Ibid.*, p. 230.

tiquer et moyens de salut, et s'en tient à trois grands sujets auxquels se rapportent tous les autres : Dieu, Jésus-Christ, l'Eglise.

« Ce plan, écrit le P. Chambost, a le mérite d'être historique, concret, populaire, facile à retenir pour les enfants et les ignorants. Il n'est pas abstrait, théorique et didactique. Il fait connaître davantage Jésus-Christ. Il donne à l'Eglise une place plus considérable et plus apparente, il renferme à la fois l'histoire sainte et l'histoire de l'Eglise. Le P. Chevrier se servait de ce travail pour l'enseignement des fidèles et pour les explications à donner aux enfants; mais il ne prétendait pas l'imposer, et en pratique, il faisait toujours apprendre le texte du catéchisme diocésain, comme on fait encore présentement dans son Œuvre [57]. »

Ce *Catéchisme du Prado,* si remarquable par le ton simple des développements, par l'abondance des images ou des comparaisons, par la pénétration des examens de conscience, n'a rien perdu de son actualité. Un maître le transposerait facilement en un « catéchisme pour aujourd'hui ».

*
* *

Dans ses *Mémoires,* Madame Roland, ayant employé le mot : catéchisme, juge nécessaire de l'expliquer parce que, disait-elle, « au train où vont les choses, ceux qui liront ce passage demanderont peut-être ce que c'est que cela ». A cette prophétesse du philosophisme du XVIII[e] siècle, le mouvement catéchistique du XIX[e] siècle a donné un démenti formel par ses institutions aussi bien que par la voix de ses maîtres. L'Eglise n'a pas failli à sa mission de l'évangélisation des pauvres. *Pauperes evangelizantur,* c'est la devise du P. Chevrier, c'est celle de tous les autres fondateurs et fondatrices. Et ce ne sont pas des catéchistes en chambre. Ils ont mis la main à l'œuvre, ils parlent d'expérience. De l'évêque d'Orléans comme du vicaire de La Valla, de Timon-David comme du P. Chevrier, on peut répéter le mot qui ne trompe pas : *coepit facere et docere.* Enfin, malgré les différences de temps et de lieux, on peut, dans les institutions catéchistiques, suivre une liaison, comme on a pu remarquer un enchaînement des âmes chez les écrivains. Ces lignes de convergence sont manifestes dans le mouvement breton et le mouvement marseillais. Elles existent aussi dans le mouvement lyonnais. Elles expliquent les tentatives et les possibilités de fusion. Bien loin de la figer dans la stagnation, toutes ces institutions d'enseignement et d'œuvres ont soutenu l'évolution pastorale en France au XIX[e] siècle.

Chantilly (Oise) Paul Broutin, S. J.
Séminaire « Les Fontaines ».

57. *Ibid.,* p. 225.

Actes du Saint - Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

L'Eglise et l'éducation

A plusieurs reprises, au cours des derniers mois, S.S. Jean XXIII a exprimé le souci, toujours aussi actuel, vigilant et efficace, de l'Eglise pour l'éducation de la jeunesse.

1. Le 30 décembre 1959 [1], le Pape adressait un message à l'*Office international de l'enseignement catholique* qui commémorait à Utrecht le 30e anniversaire de l'encyclique de Pie XI, *Divini illius Magistri* [2].

« Nous sommes présent en esprit au milieu de vous et vous félicitons de tout cœur d'avoir voulu solenniser l'anniversaire d'un des plus mémorables documents du pontificat de Notre grand prédécesseur Pie XI, cette « charte de l'éducation chrétienne de la jeunesse » que fut l'encyclique *Divini illius Magistri*.

» Monument admirable, en vérité, du Magistère de l'Eglise, et qui méritait bien cette solennelle commémoration. Avec quelle fermeté dans les principes, quelle lucidité dans l'exposition, le grand pontife y assigne les rôles respectifs de la famille, de l'Eglise et de l'Etat dans la grande tâche de l'éducation ! Quelle fine psychologie dans l'analyse de celui qui est le sujet de cette éducation, l'enfant, et quelle solidité d'argumentation pour montrer combien est justifiée l'exigence de l'Eglise d'un « milieu » éducatif en harmonie avec la foi de ses enfants !

» Nous le déclarons sans hésiter, ce document capital n'a rien perdu de sa vérité. Aujourd'hui comme hier, l'Eglise affirme hautement que ses droits et ceux de la famille en ce domaine sont antérieurs à ceux de l'Etat ; aujourd'hui comme hier, elle affirme son propre droit d'avoir des écoles où soit inculquée, par des maîtres aux convictions solides, une conception chrétienne de la vie, où tout l'enseignement soit donné dans la lumière de la foi.

Les organismes qui se sont créés à la suite de l'encyclique.

» Il est permis de penser que les claires directives de Pie XI, dans cette encyclique, n'ont pas été étrangères à l'intérêt croissant montré par les parents chrétiens, au cours de ces dernières décades, pour les problèmes d'enseignement et d'éducation. On a vu se multiplier notamment, autour des écoles, les « associations de parents », qui se sont révélées tout à fait opportunes et utiles pour assurer la collaboration, toujours si souhaitable, entre les familles et les maîtres auxquels elles confient leurs enfants. On a vu, de plus, se développer ou se créer en maints pays des services nationaux de l'enseignement catholique, chargés d'assurer la cordination des efforts entre les écoles catholiques et de représenter celles-ci auprès des autorités civiles. A leur tour, ces services nationaux se sont mis d'accord pour constituer des organismes internationaux, avec des possibili-

1. *A.A.S.*, 1960, 57-59. Sous-titres de *La Doc. cath.*, 1960, col. 75-78.
2. *A.A.S.*, 1929, 723-762. — *N.R.Th.*, 1930, 298-340.

tés d'action et de représentation répondant aux dimensions du monde actuel. C'est ainsi qu'est né notamment l'Office international de l'enseignement catholique, qui s'est acquis déjà tant de mérites, et dont l'initiative est à l'origine de votre réunion d'aujourd'hui. Comment pourrait-on ne pas se réjouir de tant de bon et fructueux travail au service de l'Eglise dans un domaine si précieux à ses yeux, celui de l'éducation de ses enfants !

Leur place dans la vie nationale et internationale.

» Nous souhaitons de tout cœur que ces efforts soient poursuivis et intensifiés. A une époque où les autorités nationales et internationales, justement soucieuses de l'élévation intellectuelle et morale de l'humanité, organisent sur une vaste échelle la diffusion de l'éducation, de la science et de la culture, la présence active des fils de l'Eglise est plus que jamais nécessaire pour exposer, représenter, défendre quand il le faut le point de vue de l'Eglise.

Adapter les principes de l'encyclique aux nouvelles situations.

» Dans l'organisation de l'enseignement chrétien d'autre part, ils sauront adapter aux nouvelles situations les principes toujours actuels de l'encyclique. Bien des choses, en effet, ont changé ou évolué depuis trente ans. Nous pensons ici aux progrès notables de l'enseignement religieux, aux dernières acquisitions utiles de la pédagogie, aux efforts tentés de façon louable pour compléter l'instruction proprement dite par une éducation où l'enfant trouve dans une atmosphère chrétienne un épanouissement de sa personnalité, où il maîtrise peu à peu son cœur et sa sensibilité, affermit sa volonté et apprend à vivre en vrai fils de l'Eglise.

L'importance de la présence chrétienne dans l'enseignement technique.

» Mais laissez-Nous surtout vous dire Nos préoccupations devant le développement actuel du monde technique et ses conséquences pour l'enseignement. La foi chrétienne n'a certes rien à redouter de la science, ni de la technique qui en est issue, elle nous enseigne au contraire que leurs possibilités nouvelles sont une glorification de la bonté créatrice de Dieu qui a dit : « Emplissez la terre et soumettez-la » (*Gen.*, I, 28). Mais elle nous enseigne également que ce sont là de simples moyens mis à la disposition de l'homme, qui peut en user pour le meilleur comme aussi, hélas ! pour le pire. C'est pourquoi il Nous apparaît indispensable aujourd'hui que des catholiques convaincus soient présents en grand nombre dans ce domaine en plein essor de l'activité humaine, afin de l'orienter dans le sens voulu par le Créateur ; c'est pourquoi il convient aussi que nombreux soient les enfants qui puissent trouver dans des écoles techniques catholiques de valeur une formation spécialisée et une éducation vraiment chrétienne qui leur permettront de constituer demain les élites professionnelles et morales dont le monde et l'Eglise ont tant besoin. »

2. Du 23 au 30 janvier s'est tenu à San José (Costa-Rica), le *Congrès interaméricain d'éducation catholique*. Il avait pour thème : « Le résultat de la formation spirituelle dans les collèges ». Une vaste enquête menée par les Fédérations nationales sur la crise religieuse des adolescents, garçons et filles, de 15 à 18 ans, avait préparé les travaux du Congrès.

Un message du Pape, en date du 10 janvier 1960 [3], rappelait les principes et fixait des consignes en matière d'éducation catholique intégrale :

---

3. *A.A.S.*, 1960, 99-103. Trad. de l'espagnol et sous-titres de *La Doc. cath.*, 1960, col. 291-293.

L'essence de l'éducation : la collaboration avec la grâce.

« A une piété d'enfant certaine, mais oubliée dans l'adolescence, peut malheureusement succéder bien souvent chez les jeunes gens qui s'ouvrent au monde un vrai naufrage dans la foi. C'est là un phénomène qui, par sa gravité, attire l'attention et réclame l'examen sérieux de tout éducateur conscient de sa mission.

» C'est un principe de la pédagogie catholique que l'essence de l'éducation consiste dans la collaboration avec la grâce divine pour la formation du vrai et parfait chrétien. S'il est certain qu'il ne faut pas négliger les valeurs naturelles, cependant « est faux tout naturalisme pédagogique qui, de quelque façon que ce soit, exclut ou tend à amoindrir l'action surnaturelle du christianisme dans la formation de la jeunesse ».

» Une éducation, par conséquent, non superficielle, mais profonde et de grande portée, sera avant tout le fruit de la grâce; elle recevra son impulsion d'une ambiance familiale dans le collège, d'une discipline douce, formatrice de bonnes habitudes, d'optimisme et de joie; elle s'alimentera par un travail où les supérieurs porteront un attention particulière à chacun de ceux qu'il faut aider efficacement à atteindre la perfection.

Former la personnalité de l'adolescent.

» L'esprit d'initiative, un climat de spontanéité et de sincérité dans la vie religieuse de l'adolescent, seront des conditions de persévérance dans la ligne de conduite que la vie du collège lui trace pour l'avenir. L'adolescent est à un âge où lui-même doit s'efforcer de découvrir son être et de former sa personnalité; c'est à ses éducateurs, et particulièrement à son directeur spirituel qu'incombe la tâche de l'aider dans cet effort. Fils de Dieu, membre du Corps mystique, il a une place spéciale dans l'Eglise. C'est ce qu'enseigne saint Jean lorsqu'il s'adresse aux adolescents : « Je vous écris, jeunes gens, parce que vous avez vaincu le malin » (*I Jean, II*, 13). L'Eglise ne manque pas de reconnaître les richesses que la jeunesse apporte et d'encourager son évolution et son développement légitimes. C'est pourquoi, dès les premières années de l'enfant, elle apporte tant d'intérêt à l'éducation de la vie de sa foi en même temps qu'à la formation de sa conscience et à l'apprentissage du bon usage de sa liberté.

S'adresser à son intelligence, à sa volonté et à son cœur.

» La catéchèse intellectuelle sera peu efficace si elle n'est pas accompagnée d'une éducation qui s'adresse, en même temps qu'à l'intelligence, à la volonté et au cœur de l'adolescent; la religion embrasse tout l'homme, c'est tout le comportement de sa vie qu'il faut orienter en fonction du message chrétien en mettant en pratique toute une pédagogie de la vie spirituelle pour que le jeune homme prenne conscience du rapport qu'il y a entre les vérités qu'on lui enseigne à croire et les aspirations intérieures qui jaillissent de sa personnalité vers des idéaux de justice, de charité et de rectitude morale.

Culture religieuse allant de pair avec la culture profane.

» Les collèges catholiques s'efforcent de donner à leurs élèves une préparation à la vie grâce à un bagage religieux correspondant à leurs besoins. Dans la plupart des cas, ce bagage ne suffit pas pour que plus tard ils puissent apporter une réponse adéquate à tous les problèmes qui leur seront posés au cours de leur existence et en particulier par l'extension de leurs connaissances aux autres branches du savoir. C'est pourquoi leur bagage devra être élargi et complété par une formation ultérieure, spécialement de caractère déontologique. Leur culture religieuse devra toujours se développer en allant de pair avec les acquisitions croissantes de leur culture profane, littéraire ou scientifique.

» Un rôle important sera joué dans ce travail par les associations postscolaires, les chaires de culture religieuse supérieure, même au sein de l'université, les œuvres d'aumônerie universitaire et les organisations qui tendent à renforcer et à continuer le travail du collège.

Une formation qui prépare aux responsabilités de la vie adulte.

» La formation ne s'étend pas seulement à la vie du collège, mais aussi et principalement elle doit être conçue comme une préparation de l'élève à faire front aux responsabilités familiales, civiques et professionnelles de la vie adulte. On ne perdra pas de vue les divers milieux dans lesquels il se trouve ou qu'il pourra rencontrer plus tard, ainsi que l'influence des courants de pensée qui sont aujourd'hui si abondamment mis à la portée de tous grâce aux techniques de diffusion. Il doit être mis en condition de les affronter avec une responsabilité personnelle. Nous voyons aussi avec plaisir les efforts qui sont faits pour une éducation à l'apostolat, à l'exercice de la charité. L'entraînement, avec décision et prudence, au don de soi moyennant des actes à la mesure de ses moyens fera que l'élève, demain, pourra mieux répondre aux exigences de sa vocation propre, de quelque ordre qu'elle soit.

» La liturgie de l'Eglise, approfondie et vécue; l'étude, sous l'aspect moral, des connaissances mondiales ou locales et des diverses expressions de la culture ou de la vie sociale, dans des réunions ou des cercles, constituent autant d'autres moyens par lesquels le tout jeune homme ira en s'insérant dans le monde de demain et incarnera dans la réalité concrète les vérités qu'il aura apprises.

» Que l'idéal de tout maître qui veut imiter le *Magister bonus* (cfr *Marc*, X, 17), Jésus-Christ, soit de faire en sorte que s'incorpore à la société une jeunesse pure, solide, généreuse et apostolique qui, animée du sens de l'Eglise, donne à celle-ci des vocations sacerdotales et religieuses, et à la patrie des foyers chrétiens. »

3. Le 19 mars 1960, S.S. Jean XXIII adressait une allocution aux participants du *VII^e Congrès national de l'Union catholique italienne des professeurs de l'enseignement secondaire* [4]. Les travaux du Congrès portaient sur la préparation, pédagogique et spirituelle, des maîtres à leur tâche d'éducateurs dans les conditions présentes. Le Pape après avoir rappelé la grandeur de cette mission, esquissa ses multiples exigences :

L'éducation des adolescents, « art des arts ».

« La grandeur et, par ailleurs, la responsabilité de votre travail, souvent caché, se dégagent avant tout de la considération du sujet qui en est le bénéficiaire. C'est, en effet, l'adolescent qui vous est confié, et que vous aussi vous formez, au cours d'années décisives pour son avenir. Il vient à vous, telle une fleur non encore épanouie, et, sous vos yeux qui le suivent avec une délicate attention, il se transforme chaque jour de façon surprenante. Il a ses problèmes, ses exigences et ses caractéristiques propres à son âge évolutif, et tous réclament d'urgence une réponse, aussi bien du point de vue spirituel que du point de vue mental, affectif, psychologique. Et puis, tout élève a sa physionomie particulière qui requiert une inlassable adaptation des méthodes au caractère propre de chacun, de sorte que l'œuvre éducatrice est placée en face de difficultés toujours nouvelles.

» La complexité de ces problèmes auxquels Nous avons voulu, ici, faire une

4. *L'Oss. Rom.*, 21-22 mars 1960. Trad. et sous-titres de *La Doc. cath.*, 1960, col. 465-470.

simple allusion — car ils ont été traités avec une paternelle sollicitude en des documents et des discours fondamentaux de nos prédécesseurs — fait pleinement ressortir la grave responsabilité de l'enseignant; et si cela est vrai pour tout maître, combien plus pour vous, chers fils et filles, qui accueillez l'adolescent à l'âge le plus précieux, parce que le plus sensible et le plus malléable, et en assumez la garde durant la période critique de sa formation. Si l'éducation des jeunes a été appelée l'art des arts, *ars artium,* selon l'heureuse expression de saint Grégoire de Nazianze (Or. II, *Apologetica*; Mg., 35, 425), reprise par notre Prédécesseur saint Grégoire le Grand (*Regula past.,* I, 1; ML 77, 14), quelles seront donc la grandeur et la responsabilité de ceux qui, possédant cet art et l'exerçant avec une habileté consommée, doivent préparer les hommes de demain?

» Cet idéal, ainsi que l'a efficacement déclaré Pie XII de vénérée mémoire, « vise à former des hommes parfaits par leur culture intellectuelle, morale, scientifique, sociale, artistique, suivant la condition, la position, les légitimes aspirations de chacun, de façon qu'aucun d'eux ne devienne un déclassé ou un incapable, et que, par ailleurs, aucun ne voie fermé devant ses pas le chemin qui monte vers les sommets; magnifique et sainte tâche, qui requiert chez les éducateurs, en même temps que de la finesse et du tact... l'art de plier et d'adapter leur enseignement à l'intelligence et à la capacité des adolescents, qui suppose surtout du dévouement, de l'amour et, dans la mesure de leurs forces, un saint enthousiasme, propre à susciter l'intérêt spontané des élèves et à stimuler leur ardeur au travail » (Allocution aux maîtres et élèves des Ecoles pies, 22 novembre 1948. *Discorsi e Radiomessaggi,* X, p. 286-287).

Les exigences de la vocation d'enseignant.

» L'ampleur et la délicatesse de ces tâches les élèvent à la dignité d'une véritable mission qu'ils sont appelés à remplir, comme par une vocation sacrée plutôt que par toute inspiration, légitime du reste, de caractère professionnel et économique. Vocation qui oblige continuellement au perfectionnement intérieur et à l'acquisition de toutes les qualités, même pédagogiques et scientifiques, sans lesquelles est inefficace et éphémère tout enseignement, fût-il brillant. C'est pourquoi Nous Nous réjouissons du vaste plan d'étude selon lequel le Congrès d'aujourd'hui a considéré les aspects de votre formation, depuis la très importante phase de la préparation universitaire, pour s'élever jusqu'à la minutieuse étude des tâches spéciales requises par les horizons nouveaux qui s'ouvrent à l'école actuelle. Ces efforts, tendant à une qualification toujours plus parfaite des enseignants du secondaire, sont dignes du respect de tous et Nous les encourageons et bénissons paternellement.

» La vocation à l'enseignement, à côté des joies très pures qu'elle réserve à celui qui s'y consacre, a, par ailleurs, de sévères exigences qui embrassent tous les aspects de la personnalité de l'enseignant. Celles-ci sont avant tout d'ordre général, et, en outre, elles sont déterminées par les devoirs respectifs de l'enseignant lui-même à l'égard de sa propre personne, de ses élèves, de sa famille et de la société.

Une formation chrétienne solide et sûre.

» La base générale pour une bonne formation de l'éducateur — de tout éducateur catholique — comporte en premier lieu la nécessité absolue d'avoir une formation chrétienne solide et sûre, qui, tel le cœur qui bat invisible, imprègne la vie tout entière de l'enseignant de force de conviction et de lumière d'exemple.

» Tout chrétien a, en effet, le devoir de considérer sa mission avant tout dans sa lumière surnaturelle et de se préparer à l'accomplir avec la plénitude de ses vertus personnelles. Or, comme il s'agit pour vous, ainsi que Nous l'avons dit,

d'une mission très spéciale, qui vous constitue Nos « collaborateurs directs dans l'œuvre qui est celle de Dieu et de l'Eglise » (Pie XII au II[e] Congrès national de l'U.C.I.I.M., 4 septembre 1949, *Discorsi e Radiomessaggi*, XI, p. 196), votre tâche revêt une importance particulière, parce que vous ne transmettez pas seulement un froid enseignement de matières déterminées, mais, au moyen de celui-ci, vous formez et façonnez l'âme de l'adolescent. On ne peut donner ce que l'on n'a pas, et l'on ne saurait former les hommes à la vie chrétienne, si l'on ne possède pas en abondance les qualités qui, seules, rendent la vie merveilleusement belle et digne d'être vécue. Il est donc nécessaire d'avoir un regard surnaturel qui vous fasse comprendre toujours plus profondément la grandeur et la dignité de votre travail, envisagé comme un précieux auxiliaire de l'œuvre du Christ, de l'Eglise et de la famille dans l'éducation des jeunes âmes; vous devez avoir les bonnes et chères vertus chrétiennes qui vous insèrent d'une façon bien ordonnée dans l'organisation sociale de l'Eglise : les vertus théologales de foi, d'espérance et de charité; les vertus cardinales de prudence, de justice, de force et de tempérance. Mais surtout — Nous vous le répétons — il vous fait participer sciemment et avec ferveur à la véritable vie surnaturelle, au moyen des sacrements et, en particulier, de la très sainte Eucharistie, qui fortifie les âmes et les dispose à des dévouements toujours plus grands.

Devoirs envers soi-même.

» De cette base commune découlent les devoirs spéciaux qui caractérisent cette sainte profession : tout d'abord, les devoirs envers soi-même, qui comportent la pratique généreuse de ce que Nous venons de rappeler, afin d'être toujours plus parfaitement à la hauteur de sa très grave tâche; par conséquent l'étude approfondie et constante du patrimoine culturel, psychologique, pédagogique, propre à chacun, en vue d'une connaissance complète de la personnalité des jeunes et de leurs problèmes; l'acquisition d'un profond esprit de sacrifice qui fasse considérer la profession comme un don de soi à ceux en qui Jésus lui-même a voulu s'identifier lorsqu'il a dit : « Celui qui reçoit un petit enfant, comme celui-ci, c'est moi qu'il reçoit » (*Matth.*, XVIII, 5), et comme un service des plus précieux à l'exemple du Seigneur « qui est venu, non pour être servi, mais pour servir, et donner sa vie pour la rédemption d'un grand nombre » (*Matth.*, XX, 28).

Devoirs envers l'élève : bons rapports et exemple.

» Il y a ensuite les devoirs envers l'élève, tout aussi graves et obligatoires que les devoirs personnels, car ils concernent le principal sujet de l'éducation. Ils se résument dans le devoir de créer de bons rapports avec l'adolescent; lesquels exigent avant tout le respect, fait de délicatesse et de charité, que mérite l'élève comme créature en évolution faite à l'image de Dieu, respect que les auteurs païens eux-mêmes ont ouvertement reconnu, selon la belle et célèbre maxime de Juvénal : *Maxima debetur puero reverentia* (*Sat.*, XIV, 47). Ce respect naît de la reconnaissance de sa valeur personnelle et spécialement de sa fin surnaturelle que l'on doit avoir présente, à l'école comme dans toute activité humaine, si l'on ne veut pas cheminer en dehors de l'ordre établi par Dieu.

» Doit donc contribuer à l'établissement de ces rapports bien équilibrés tout l'ensemble des activités scolaires, lesquelles ne doivent pas signifier l'étude de notions imposées de l'extérieur et d'en-haut, mais une recherche aimante, passionnée et patiente, de la part du maître et de l'élève, des vérités et des beautés de la vie et de la culture, de la science et des lettres, de l'histoire et des mœurs des peuples, en faisant appel à l'activité et à la collaboration de l'adolescent; en le traitant avec bienveillance, compréhension, justice et miséricorde, sans négliger le

développement harmonieux des valeurs affectives, à côté des valeurs intellectuelles. Mais tous ces rapports acquièrent une importance et une validité particulières grâce à la force de l'exemple qui doit continuellement venir de l'éducateur pour édifier, fortifier et diriger le jeune homme dans le bon chemin de la vie. Si l'exemple vient à manquer, l'éducation donnée est comme privée d'âme; et cet exemple est particulièrement nécessaire du fait que l'élève du secondaire se trouve à un âge délicat et plus facilement exposé à subir l'influence déterminante des choses vues et entendues.

Devoirs à l'égard des parents et de la société civile.

» Enfin, l'enseignant doit établir en outre avec les familles des élèves des contacts importants et féconds qui, ainsi que Nous l'avons déjà observé en parlant le 5 septembre dernier à l'Association des maîtres catholiques, sont « susceptibles de dépasser les simples relations scolaires et de créer une atmosphère bienfaisante, tout imprégnée de conviction chrétienne » (*A.A.S.*, LI, 1959, p. 705). L'enseignant a aussi de graves responsabilités à l'égard de la société civile, car en préparant les jeunes gens à la vie professionnelle et sociale, il leur apprend à honorer l'Eglise et la patrie; par ailleurs, de sa contribution cachée, mais précieuse, dépendent le bonheur et la sécurité de l'avenir, fondé sur la bonne et saine formation religieuse, intellectuelle et morale des nouvelles générations.

Ce sont les bons maîtres qui font les bonnes écoles.

» Oh! quel tableau s'offre à nos regards, tandis que Nous dépeignons, sommairement il est vrai, la grandeur et la responsabilité de l'enseignant! Vous voyez à quelles œuvres vous appelle le Seigneur. On parle sans cesse d'un meilleur et plus complet fonctionnement de l'école et d'un peu partout on le réclame. Il ne faut donc pas oublier ce que faisait déjà remarquer Notre Prédécesseur Pie XI, de vénérée mémoire, dans son Encyclique fondamentale *Divini illius Magistri* : « C'est moins la bonne organisation que les bons maîtres qui font les bonnes écoles. Que ceux-ci, parfaitement préparés et instruits, chacun dans la partie qu'il doit enseigner, ornés de toutes les qualités intellectuelles et morales que réclament leurs si importantes fonctions, soient enflammés d'un amour pur et surnaturel pour les jeunes gens qui leur sont confiés, les aimant par amour pour Jésus-Christ et pour l'Eglise, dont ils sont les fils privilégiés, et ayant pour cela même sincèrement à cœur le bien véritable des familles et de la patrie ».

» Engagez-vous donc joyeusement et généreusement dans la voie lumineuse qui vous est tracée, chers fils et filles; les difficultés ne manquent pas et elles peuvent parfois obscurcir devant vos yeux le noble idéal que vous vous êtes proposé. Mais la force et la grâce du Seigneur vous aideront à surmonter toute fatigue et tout découragement.

» En la figure sublime et patiente de Jésus, divin Maître et Bon Pasteur, vous avez reconnu le plus haut et le plus complet modèle de votre activité quotidienne : fixez donc sur lui vos yeux, imitez ses exemples, nourrissez-vous de sa vie, vivez de sa parole. Nous faisons monter vers lui Nos supplications, afin qu'il vous soutienne et vous éclaire constamment dans la paix et dans la sérénité du cœur en cette vie, et spécialement dans la joyeuse certitude de la récompense promise : « Ceux qui enseignent la justice à un grand nombre brilleront comme des étoiles dans l'éternité sans fin » (*Dan.*, XII, 3). »

S. CONGREGATION DES RITES

Décret de la Sacrée Congrégation des Rites du 24 février 1960. — (*A.A.S.*, 1960, p. 358-359).

Prière attribuée au Pape Clément XI, à insérer dans les nouvelles éditions du Missel Romain parmi les *orationes pro opportunitate sacerdotis dicendae,* après la prière à N.S.J.C. crucifié *En ego.*

Oratio universalis sub nomine Clementis Papae XI vulgata, orationibus inserenda pro opportunitate sacerdotis dicendis

Credo, Domine, sed credam firmius; spero, sed sperem securius; amo, sed amem ardentius; doleo, sed doleam vehementius.

Adoro te ut primum principium; desidero ut finem ultimum; laudo ut benefactorem perpetuum; invoco ut defensorem propitium.

Tua me sapientia dirige, iustitia contine, clementia solare, potentia protege.

Offero tibi, Domine, cogitanda, ut sint ad te; dicenda, ut sint de te; facienda, ut sint secundum te; ferenda, ut sint propter te.

Volo quidquid vis, volo quia vis, volo quomodo vis, volo quamdiu vis.

Oro, Domine : intellectum illumines, voluntatem inflammes, cor emundes, animam sanctifices.

Defleam praeteritas iniquitates, repellam futuras tentationes, corrigam vitiosas propensiones, excolam idoneas virtutes.

Tribue mihi, bone Deus, amorem tui, odium mei, zelum proximi, contemptum mundi.

Studeam superioribus obedire, inferioribus subvenire, amicis consulere, inimicis parcere.

Vincam voluptatem austeritate, avaritiam largitate, iracundiam lenitate, tepiditatem fervore.

Redde me prudentem in consiliis, constantem in periculis, patientem in adversis, humilem in prosperis.

Fac, Domine, ut sim in oratione attentus, in epulis sobrius, in munere sedulus, in proposito firmus.

Curem habere innocentiam interiorem, modestiam exteriorem, conversationem exemplarem, vitam regularem.

Assidue invigilem naturae domandae, gratiae fovendae, legi servandae, saluti promerendae.

Discam a te quam tenue quod terrenum, quam grande quod divinum, quam breve quod temporaneum, quam durabile quod aeternum.

Da mortem praeveniam, iudicium pertimeam, infernum effugiam, paradisum obtineam.

Per Christum Dominum nostrum. Amen.

Urbis et Orbis

Sanctissimus Dominus noster Ioannes Papa XXIII, per hoc Sacrae Rituum Congregationis Decretum, mandavit ut supra relata Oratio, sub nomine Clementis Papae XI vulgata, Orationibus inseratur pro opportunitate Sacerdotis dicendis in novis Missalis Romani editionibus, post Orationem ad D.N.I.C. Crucificum (« En ego... »).

Contrariis non obstantibus quibuslibet. Die 24 Febuarii 1960.

✠ C. Card. Cicognani, *Praefectus.* Henricus Dante, *a Secretis.*

Un décret de la Sacrée Pénitencerie apostolique du 11 mars 1960 accorde aux prêtres une indulgence de 5 ans chaque fois qu'ils récitent cette prière; une indulgence plénière aux conditions ordinaires, une fois par mois, s'ils la récitent chaque jour pendant un mois entier (*A.A.S.*, LII, 1960, p. 361).

Décret du 9 mars 1960 sur les prières à réciter après la célébration de la messe. — (*A.A.S.*, LII, 1960, p. 360).

Plusieurs Ordinaires des lieux ont demandé à la Sacrée Congrégation des Rites si le décret 4304 du 20 juin 1913 qui permet l'omission des prières à la fin de la messe quand la messe est célébrée « avec une certaine solennité » peut être étendu aux messes dites « dialoguées » dont parle l'Instruction de la Sacrée Congrégation des Rites du 3 septembre 1958, n. 31.

La Sacrée Congrégation des Rites, après avoir entendu l'avis de la Commission liturgique, a décidé de répondre : Affirmativement et suivant l'esprit.

L'esprit est celui-ci : Les prières dites léonines peuvent être omises :

1. aux messes de mariage, de première communion, de Communion générale, de Confirmation, d'Ordination, ou de profession religieuse.
2. quand la messe est immédiatement suivie d'une autre fonction liturgique ou d'un pieux exercice.
3. quand on fait une homélie au cours de la célébration de la messe.
4. quand la messe est dialoguée, mais les dimanches et jours de fête seulement.
5. en plus, les Ordinaires des lieux peuvent permettre la récitation de ces prières dans la langue du peuple, selon un texte approuvé par eux.

Relation faite de tout ceci à Sa Sainteté le Pape Jean XXIII par le soussigné Cardinal Préfet de la Sacrée Congrégation des Rites, Sa Sainteté a daigné approuver et confirmer ce rescrit nonobstant toute disposition contraire.

✠ C. Card. Cicognani, *Préfet.* Henrico Dante, *Secrétaire.*

Le décret vaut pour tous les diocèses de l'Eglise latine. Le premier point est repris textuellement du décret 4304 du 20 juin 1913; le second également, et l'on précisait alors que, pour se permettre l'omission des prières léonines, le célébrant ne devait pas quitter l'autel entre la messe et la fonction liturgique ou le pieux exercice suivant. De l'avis des commentateurs, si la sainte communion doit être distribuée après la messe, il faut d'abord réciter les prières.

Les troisième et quatrième points sont une nouveauté. A vrai dire, les Directoires des diocèses belges, sauf celui de Gand, permettaient déjà d'omettre les prières lorsqu'on a fait l'homélie au cours de la messe.

Au quatrième point, le privilège est également étendu, les dimanches et jours de fête, aux messes dialoguées dont les quatre degrés de participation sont décrits par l'Instruction du 3 septembre 1958 (cfr *N.R.Th.*, 1958, p. 1114-1115). Rappelons qu'il s'agit bien dans tout ce décret de la messe *lue*; aux messes chantées, les prières léonines sont régulièrement omises. Le présent décret ne se réfère pas aux nn. 29 et 30 de l'Instruction de la S.C.R. du 3 septembre 1958. Les prières léonines restent donc obligatoires aux messes lues avec simple accompagnement de l'orgue; il semble bien qu'elles le soient aussi aux messes lues avec prières et chants communs de l'assemblée, puisque le décret ne prend en considération que les messes « dialoguées », c'est-à-dire le 3e mode de participation à la messe (Instruction n. 31).

J. B.

Bibliographie

THEOLOGIE

G. Teichtweiler. — *Die Sündenlehre des Origenes.* Coll. Studien zur Geschichte der kath. Moraltheologie, 7. Ratisbonne, Fr. Pustet, 1958, 22 × 14 cm., 363 p. Prix : 22,40 marks.

L'enquête de Teichtweiler a embrassé l'ensemble de la doctrine du péché chez Origène, sous ses multiples aspects psychologiques, éthiques, ontologiques : processus de la tentation, alliés et adversaires de l'homme dans la lutte, possibilités de victoire, conséquences de la défaite, châtiment, rémission du péché et ses moyens, essence du péché, ses classifications, etc. Elle s'étend même à de multiples à-côtés théologiques, philosophiques et sociaux indispensables pour la compréhension exacte des positions doctrinales d'Origène, car le péché et sa doctrine s'intègrent chez lui dans une vue d'ensemble sur l'existence humaine où Dieu, le mal, le Christ, les anges et les démons, l'Eglise, sa hiérarchie et ses sacrements, la théodicée, la métaphysique et l'anthropologie ont leurs incidences nettement définies. Ainsi la théorie de la préexistence de l'âme que soutient Origène, obnubile en lui complètement la notion de péché originel. Les âmes entrent en ce monde chargées de leurs péchés antérieurs. Le mal en soi n'existe pas, l'essence du péché ne peut donc consister qu'en une privation de bien, provoquée par la volonté libre de l'homme, la liberté humaine assure toujours à l'homme sa maîtrise théorique dans la décision, etc., etc. Teichtweiler a estimé fort utile aussi à son sujet, et on ne peut que l'en louer, de mettre constamment en parallèle la doctrine d'Origène et celles de Clément et de Tertullien, qui sont presque ses contemporains et comme lui moralistes, comme lui aussi affrontés aux mêmes courants de pensée néoplatoniciens, gnostiques ou stoïciens, aux mêmes problèmes et objections sur l'origine du monde, sur le mal, son essence et son rôle dans l'existence. On resterait sans doute assez étonné en constatant la place si considérable faite au péché et à la lutte contre le péché dans les préoccupations d'Origène si l'on ne se rappelait que ces thèmes appartiennent aux lignes maîtresses de son système. L'âme créée à l'image de Dieu, mais souillée par le péché dès son existence antérieure, ne peut retourner à son Créateur que dans la mesure où, par sa volonté libre mais aidée par le Verbe et sa grâce elle aura, au préalable, retrouvé sa pureté originelle. Le progrès dans la vie gnostique et la participation aux dons supérieurs dans la participation au Logos et au Pneuma en sont conditionnés. Il n'y a dans les principes fondamentaux de ces vues rien que de très traditionnel. Encore faudrait-il sans doute mieux équilibrer le rapport âme et corps pour rencontrer pleinement la pensée de l'Eglise. Où Origène ne la rencontre plus c'est sur des points secondaires : la préexistence des âmes, et l'optimisme absolu qui conduit Origène à l'apocatastase, là se sont glissées ses flagrantes erreurs. Moyennant donc quelques correctifs, il y a beaucoup à tirer, pour le moraliste, de la connaissance de la doctrine du péché que professait Origène et c'est œuvre vraiment utile et instructive qu'a fait Teichtweiler en nous la présentant d'une façon si pénétrante et vigoureuse.

Ch. Martin, S. J.

F. Faessler, O.S.B. — *Der Hagios-Begriff bei Origenes.* Ein Beitrag zum Hagios-Problem. Coll. Paradosis. Beiträge zur Geschichte der altchristlichen Literatur und Theologie, XIII. Fribourg, Universitätsverlag, 1958, 24 × 16 cm., XVI-244 p. Prix : 15,55 frs.

Une suggestion du R. P. Delehaye dans son livre *Sanctus* est à l'origine de l'enquête de dom Faessler. Mais celui-ci doit bien constater, à son terme, que ses résultats positifs du moins dans le domaine du culte des saints sont moindres que l'éminent hagiographe ne l'espérait. Car à d'autres points de vue elle s'avère fructueuse. Et tout d'abord le matériel d'étude ne manque pas : l'*Index* de dom Faessler accueille et analyse quelque mille emplois du terme *Hagios* et autres mots apparentés dans l'œuvre conservée d'Origène. Ce nombre est considérable, même si on ne tient pas compte des trois cents cas où il s'agit de l'*Hagion Pneuma,* le Saint-Esprit, dont l'interprétation ne peut donner lieu à de grandes spéculations. Origène ne s'écarte guère du sens chrétien traditionnel qu'exprime le mot. L'Ecriture Sainte et l'usage ecclésiastique ont été déterminants sur sa pensée. C'est le sens courant de « sainteté », le plus souvent considéré sous son aspect éthique ou ontologique, objectif ou subjectif, qui est exprimé. Tenant compte de la formation et des tendances philosophiques du penseur alexandrin, dom Faessler verrait volontiers quelque accointance entre l'« hagios » chrétien d'Origène, et le « philosophos » platonicien ou le « sophos » stoïcien. Nous ne savons s'il faut pousser si loin les choses. Nous serions personnellement plus portés à souligner davantage le parallélisme entre le « hagios » et le « gnosticos » d'Origène, et à conserver aux deux termes leur pleine valeur religieuse, le premier mettant davantage l'accent sur l'aspect « sacral » de la sanctification par la purification des souillures et du péché et la participation à la grâce et au pneuma divin, le second en soulignant plutôt l'aspect intellectuel par l'illumination de plus en plus grande de la vérité divine dans la participation croissante au Logos et à sa vie. Ch. Martin, S. J.

S. Augustine's *Comments on « Imago Dei »*. Edit. J. Heijke, C.S.Sp. Coll. Classical Folia, Supplement III. Worcester (Mass.), Holy Cross College, 1960, 23 × 15 cm., 95 p. Prix : $3.00.

Voici, sous une apparence modeste, un petit fascicule qui vaut son pesant d'or. Il contient le relevé de tous les emplois qui se rencontrent dans les œuvres de S. Augustin de l'*Imago Dei* : 142 passages en tout. Simple répertoire de textes, bien entendu, et non étude doctrinale. Il s'agit donc d'un recueil de base qui invite à des études ultérieures. Nul doute que celles-ci ne tarderont pas, fortement stimulées par les facilités exceptionnelles que fournit l'enquête préparatoire : citations largement étoffées de contexte, table des différents aspects sous lesquels Augustin a envisagé le thème, index des passages bibliques commentés, des citations elles-mêmes rangées chronologiquement, des écrits augustiniens d'où elles sont puisées, rien ne manque pour faire de ce petit répertoire un instrument maniable et utile au possible. Il vient s'ajouter à deux autres du même genre déjà parus en Supplément aux *Folia (classica),* le premier sur le concept de *Providence,* l'autre d'*autorité* chez Augustin (cfr *N.R.Th.,* 1956, 763). Malgré leur extension modeste les *Folia* eux-mêmes méritent attention : ils regorgent de notes et articles sur les survivances du passé antique dans la civilisation chrétienne et comptent, parmi leurs collaborateurs, nombre de savants en vue (Mohrmann, Dvornik, etc.). Ch. Martin, S.J.

D. Martin Luther. — *Werke.* Kritische Gesamtausgabe. *Die Deutsche Bibel.* Band 11. Hälfte 1. Weimar, H. Böhlaus, 1960, 28 × 20 cm., xii-576 p. Prix : 58 marks ; en souscription : 46,40 marks.

Depuis de nombreuses années déjà la revue n'a cessé d'informer régulièrement ses lecteurs sur les progrès accomplis dans la parution de la grande édition de Weimar des œuvres de Luther. Celle-ci touche à sa fin. La *Deutsche Bibel* est aujourd'hui la seule œuvre dont il reste une section assez considérable à publier. Un effort sérieux a toutefois été fait depuis quelques années pour remédier à ce retard (cfr *N.R. Th.,* 1940, 547 = tome IX, 1 ; 1955, 763 = tome VIII ; 1956, 216 = tome IX, 2 ; 1959, 213 = tome X, 1 et 2). Des circonstances imprévues

ont légèrement retardé la parution de ce tome XI, dont la première partie vient de sortir de presse, et la seconde ne tardera pas. La première partie publie le texte de trois des grands prophètes, Isaïe, Jérémie, Ezéchiel, la seconde reproduira le texte de Daniel et des douze petits prophètes. L'introduction générale aux livres prophétiques paraîtra avec la seconde partie. Les mêmes principes que précédemment ont présidé à la mise sur pied de ce volume. A gauche = le texte plus ancien, généralement celui de la traduction des Prophètes de 1532 (sauf Isaïe et Daniel qui sont donnés d'après le texte de 1528 et 1530), à droite le texte de l'édition d'ensemble parue entre 1534 et 1546 et plus exactement en 1545 pour les prophètes publiés ici. Il reste en prévision un tome XII qui sera consacré aux livres apocryphes et un tome XIII qui contiendra les corrections et compléments aux volumes déjà publiés et en particulier la bibliographie des impressions allemandes de la Bible de Luther faites entre 1523 et 1546 (environ 125 numéros). Ch. Martin, S. J.

THEOPHRAST von HOHENHEIM genannt PARACELSUS. — *Sämtliche Werke. Theologische und Religionsphilosophische Schriften.* Band VI. *Auslegung des Psalters Davids.* Teil III. *Kommentar zu den Psalmen 118 (119) bis 137 (138).* Edit. K. GOLDAMMER. Wiesbaden, Fr. Steiner, 1959, 25 × 18 cm., XXV-240 p. Prix : 28 marks broché ; 34 marks relié.

Une nouvelle tranche du commentaire sur les Psaumes de Théophraste von Hohenheim, alias Paracelse, voit le jour avec ce troisième volume (sur les deux premiers, cfr *N.R.Th.*, 1956, 208 et 1959, 212). Tranche au premier regard bien mince puisque le commentaire ne progresse que du ps. 118 (119) jusqu'au ps. 137 (138), et encore, la perte de plusieurs feuillets du manuscrit l'a-t-elle écourté de l'interprétation des cinq psaumes 132 (133) v. 2 et suivants jusque 136 (137) inclusivement. Si la progression du commentaire est apparemment si lente c'est que Théophraste s'est attardé sur l'explication des 176 versets du très long ps. 118 (119). A elle seule, elle occupe plus de la moitié du volume. Jamais le commentateur ne paraît s'être trouvé plus à l'aise dans son interprétation. Le contenu du psaume ne se prêtait-il pas tout particulièrement à la réflexion et à la méditation surtout chez un homme comme Théophraste, constamment porté à déceler dans le texte sacré comme le reflet de ses préoccupations et des problèmes de son temps? Les annotations de Goldammer sont très sobres et ramenées à l'essentiel, l'éditeur se réservant de revenir plus tard plus longuement sur l'ouvrage. Le prochain volume contiendra la fin, toute proche, du commentaire ainsi que les autres écrits de Théophraste sur l'Ancien Testament. Mais ces quatre volumes ne seront encore qu'une part modeste des écrits théologiques, bibliques et homilétiques laissés par l'humaniste et dont l'ensemble atteindra vraisemblablement quatorze volumes, soit autant que ses écrits scientifiques proprement dits... Ch. Martin, S. J.

J. COMBLIN. — *La résurrection de Jésus-Christ.* Essai. Paris, Edit. Universitaires, 1959, 21 × 14 cm., 219 p.

On sait combien le retour aux sources bibliques et liturgiques a ravivé la conscience du mystère pascal et de son importance primordiale dans la foi et dans la vie chrétienne. C'est de ce centre privilégié que l'auteur voit et nous fait voir ici toute la révélation. La résurrection du Christ est déjà l'avènement des réalités dernières, l'irruption de l'histoire divine dans notre histoire humaine, l'inauguration de la parousie dont la fin des temps ne fera que manifester le réalisme. Autour de ce foyer, sont distribués les divers thèmes : le règne de la vérité à laquelle s'identifie le Christ ; la mort du Christ, histoire à la fois de nos péchés et de notre rédemption, la signification du temps de l'Eglise dans le dessein de Dieu. On nous demande, dans la préface, de ne pas chercher dans cet essai une exégèse des textes bibliques : rien que « les quelques lignes absolument

premières, nulle part explicitées dans nos textes inspirés, mais qui sont supposées partout » (p. 53). Méthode assez vague dans son expression et dans son exécution; est-ce lecture de l'Ecriture, ou théologie biblique, ou théologie réflexive? Un peu de tout à la fois. Il en résulte, ici et là, des à peu près et des obscurités; par exemple, dans l'expression du mystère d'Incarnation en son rapport à la résurrection (pp. 74-77). Certainement, la lecture de ces pages sera, en maints endroits, très profitable à la méditation du chrétien. Mais avec le P. Féret — dans sa préface à l'ouvrage — « plus d'un formulera le souhait qu'en d'autres travaux, l'auteur use d'un genre fournissant davantage à ses pairs la justification, principalement biblique, de ses démarches ». L. Malevez, S. J.

J. Lécuyer, C.S.Sp. — *Prêtres du Christ.* Le Sacrement de l'Ordre. Coll. Je sais - Je crois. Encyclopédie du catholique au XX^e siècle, 53. Paris, A. Fayard, 1957, 20 × 14 cm., 124 p. Prix : 300 frs.

Par divers articles et ouvrages, et notamment par *Le sacerdoce dans le mystère du Christ,* paru en 1957 dans la collection *Lex Orandi,* le R. P. Lécuyer a établi solidement sa réputation de spécialiste éminent en théologie du sacerdoce. Dans le présent ouvrage, le chrétien cultivé trouvera tout ce qui lui importe de connaître sur ce sujet. L'auteur traite successivement du sacerdoce des Apôtres, des Evêques, des Ordres majeurs et mineurs, du célibat des clercs, du sacerdoce des fidèles; ce dernier, envisagé dans ses relations aux sacrements de baptême et de confirmation, est traité avec toute l'ampleur qu'appelait le développement récent de la théologie. En associant étroitement l'histoire des institutions à l'exposé proprement doctrinal, l'ouvrage facilite singulièrement au lecteur l'intelligence de son sujet. L. Malevez, S. J.

K. Rahner. — *Dangers dans le catholicisme d'aujourd'hui.* Coll. Présence chrétienne. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1959, 18 × 11 cm., 136 p. Prix : 480 frs fr. ou 50 frs b.

Le petit ouvrage du Père K. Rahner « *Gefahren im heutigen Katholizismus* » est bien connu des lecteurs de langue allemande. Il groupe trois études « un peu abstraites et pédantes, comme il convient à un professeur de théologie » (Avant-propos de l'A.), dont le dénominateur commun pourrait s'exprimer par le titre de la première : « L'individu dans l'Eglise ». Après un exposé d'allure générale, on examine les excès de l'individualisme dans l'éthique de situation et la mystique du péché. Puis on souligne le danger d'une réaction purement sociale sinon sociologique devant les condamnations dogmatiques du magistère à l'époque contemporaine : faute d'une reconnaissance personnelle de l'autorité en ces matières, la soumission extérieure engendre des hérésies « cryptogames », plus pernicieuses que celles des temps anciens. Ce petit livre fait apparaître excellemment la méthode de K. Rahner, pour qui la réflexion la plus abstraite se nourrit de l'actualité, non pour la suivre, mais pour l'inspirer. — Le style éloquent et ' prophétique ' du second exposé, assez dur pour les excès des situationnistes, a provoqué jadis une réplique étonnée et peu convaincante de Walter Dirks (*Frankfurter Heft,* 1951, p. 229-244; *La Vie Spirituelle,* 1951, t. 85, p. 538-540). — Quant à la traduction, elle restitue laborieusement l'écriture ardue, enchevêtrée de l'original. C'est une espèce de fidélité. Pas la plus haute, ni la plus française. H. Declève, S. J.

J. Lacroix. — *Le sens de l'athéisme moderne.* Coll. Cahiers de l'actualité religieuse, 8. Paris-Tournai, Casterman, 1958, 21 × 15 cm., 128 p. Prix : 54 frs b.

Trois études sont ici réunies, dont le seul lien interne est leur rapport commun au problème religieux en général. La première, qui a donné son titre à l'ouvrage, est consacrée à l'athéisme d'aujourd'hui. Son trait distinctif : ce n'est pas, com-

me autrefois, un point d'arrivée, c'est un point de départ, une situation dans laquelle on se trouve et à partir de laquelle il faut penser et agir, une véritable donnée; et ce n'est plus le fait de quelques intellectuels, mais de grandes masses d'hommes, qui voient en lui la condition de leur affranchissement social. Il se présente sous trois aspects : l'humanisme scientifique, l'humanisme politique (le marxisme), l'humanisme moral (l'existentialisme athée). L'auteur excelle à traduire l'esprit de chacun d'eux. Il ne s'applique guère — ce n'était pas son but — à en montrer les faiblesses et les fautes, sauf pour leur opposer que l'absolu qui est Dieu se révèle à nous dans deux expériences privilégiées, celle de la nécessité logique qui implique liaison de l'esprit avec Dieu dans l'affirmation de chaque vérité, celle de l'exigence morale qui implique liaison avec Dieu dans chaque acte de charité. L'athéisme, nous dit-on encore, rend un grand service aux chrétiens : il les oblige à purifier leur idée de Dieu. Ici, remarquons que la théologie chrétienne possède de par elle-même, dans les thèmes de sa théologie négative, les moyens de cette purification nécessaire; elle n'a pas besoin d'apprendre du dehors que Dieu est toujours au-delà de nos représentations, même s'il est signifié valablement par celle-ci; mais sans doute, l'auteur entend-il que l'athéisme contribue à maintenir, chez les chrétiens, le sens propre de leur théisme. La seconde étude a pour objet la « morale sans péché » du Dr A. Hesnard; de nouveau, si l'on cherche ici, non pas une réfutation, mais une description et la restitution fidèle d'une mentalité, on ne sera pas déçu. Pour finir, quelque vingt pages sur « Traditionalisme et Rationalisme », où sont relevées, avec perspicacité, quelques séquelles toutes contemporaines du traditionalisme du siècle dernier, par ailleurs bien oublié. L. Malevez, S. J.

PHILOSOPHIE

K. Rahner. — *Geist in Welt.* Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin. Munich, Kösel-Verlag, 1957, 22 × 14 cm., 414 p. Prix : 29,50 marks.

Dès la première édition en 1939 ce livre avait été salué de divers côtés comme l'un des ouvrages fondamentaux qu'ait produit la scolastique sur le problème de la connaissance. La nouvelle présentation du texte, — éclairé de nombreux sous-titres, confronté aux recensions les plus importantes, complété d'indications bibliographiques et même retravaillé depuis la page 90 jusqu'à la p. 125, — est due aux bons soins du Dr. Metz, élève dévoué du P. Rahner. — La première partie est consacrée à la lecture et au commentaire d'un passage de la Somme I, 84, 7. Saint Thomas y affirme et explique « qu'il est impossible pour notre intellect uni, dans la condition de notre vie présente, à un corps réceptif, de connaître quelque chose en acte sans se référer à des schèmes imaginatifs ». La seconde partie (p. 71-407) s'emploie à dégager les implications et la portée de cette thèse. Du simple point de vue scolastique, on voit immédiatement quelles perspectives systématiques peuvent être ainsi dévoilées. Si vraiment l'être lui-même et toute question le concernant ne se donnent à connaître que par des médiations sensibles, à telle enseigne que l'homme ne puisse s'atteindre sinon en disant toujours mieux le sens du monde, tous les éléments de la psychologie thomiste, loin d'être les pièces d'une mécanique intérieure, acquièrent une valeur ontologique. Les étapes du processus abstractif, depuis l'évidence sensible structurée par l'espace et le temps jusqu'à la reconnaissance de l'objet par concept, marquent la progression nécessaire de l'esprit dans son attachement à l'être et dans la possession réceptive de soi-même. Peut-être n'existe-t-il aucun exposé plus profondément compréhensif des thèses, ailleurs si squelettiques, sur la *ratio particularis* ou la *cogitative*, l'*intellect passif* et l'*intellect agent*, le *lumen intellectus* et le *reditus ad seipsum*. A la question de savoir si, pour un esprit comme le nôtre, toute métaphysique n'est pas vouée à l'illusion, comme le voulait Kant, le P. Rahner répond, selon le plus pur thomisme, que l'insertion de l'esprit dans le monde sensible est la condition même de possibilité de toute question

sur l'être et de toute métaphysique. Déjà Rousselot, Sertillanges, Maréchal avaient orienté dans ce sens leurs célèbres travaux. Mais plus résolument que le dernier nommé, — à qui du reste, comme aux deux autres, il exprime sa reconnaissance, — le P. Rahner dépasse l'aspect étroitement critique qui stériliserait toute recherche sur la connaissance. Sans citer Kant expressément, c'est par une lecture philosophique de S. Thomas que l'on répond ici aux questions du Kantisme. Dès 1929, on le sait, M. Heidegger avait entrepris de situer la Raison Pure dans une perspective ontologique en publiant « Kant et le problème de la métaphysique ». La troisième section de l'ouvrage, consacrée à l'imagination transcendantale offre le plus riche point de comparaison avec « Geist in Welt ». C'est dire l'actualité du présent livre. — L'A. n'entend pas faire œuvre d'historien, et quelques citations peuvent paraître largement interprétées. Mais la fidélité à l'esprit de S. Thomas ne peut être contestée sérieusement. Aussi ni le théologien ni le philosophe ne devraient ignorer ses pages, si difficile qu'en soit la langue. On souhaiterait même, vu leur importance, que l'on entreprenne leur traduction avant peut-être de faire connaître en français d'autres travaux de l'auteur.

H. Declève, S. J.

B. Welte. — *La foi philosophique chez Jaspers et saint Thomas d'Aquin*. Coll. Textes et études philosophiques. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1958, 19 × 12 cm., 282 p. Prix : 129 frs b.

Cet ouvrage paru en allemand dès 1949 se propose d'étudier l'acte que Jaspers appelle « foi philosophique » et la possibilité de le comprendre dans une perspective thomiste. Avoir la foi, selon Jaspers, c'est se laisser conduire par *l'englobant* et combler par lui. Ceci suppose un dépassement de la réalité objective, tout en demeurant attaché à ce qui reste inévitablement objectif dans la pensée. Il s'agit, en d'autres termes, de ne plus simplement soumettre les choses à la généralité des formes de l'entendement, comme le font à leur manière les sciences ou le sens commun livrés à l'*immanence* du monde, mais d'accepter l'ouverture de notre existence limitée sur la *transcendance* inépuisable et indicible de l'être. Viser ce dépassement libre et soumis de notre *situation limite* d'existant, c'est accéder à l'Existence en élevant à leur signification personnelle et historique les relations subjectivo-objectives de la connaissance rationnelle simplement générale. Cette terminologie assez complexe exprime fort bien, une fois assimilée, la question qui anime p. ex. la pensée blondélienne ou l'ouvrage récent du Père B. Lonergan, « Insight », et qui est de « réaliser » notre contingence et ses implications au moment même où nous nous interrogeons à son sujet. Jaspers cependant se croit obligé, pour demeurer fidèle à son acte philosophique fondamental, de refuser toute foi en un objet, toute foi capable de se traduire en des énoncés, en reconnaissant, notons-le, un primat inaliénable de la Bible sur les autres traditions religieuses historiques. Cette reconnaissance sui generis du christianisme n'est guère considérée par B. Welte, et c'est dommage, car elle n'est pas conséquence purement pratique d'une attitude qu'on aurait adoptée par ailleurs en dehors de toute confession. — L'A. voit avec raison dans l'acte que nous évoquions un *« praeambulum fidei »* intéressant au premier chef la théologie catholique, si éloignée qu'elle se soit tenue, et pour des raisons valables, des préoccupations propres aux philosophes contemporains. On est donc entièrement justifié, en dépit d'une différence radicale des perspectives historiques et du climat spirituel, à interroger le Docteur angélique sur ce point précis. Que la relation de l'homme au monde telle que la conçoit S. Thomas s'épanouisse finalement en une ouverture confiante à l'Etre au sein même d'une immanence contingente, B. Welte le montre fort bien par l'étude originale, dans l'esprit de Maréchal et de K. Rahner, des thèses classiques sur la connaissance, de la causalité et des cinq voies vers Dieu, du mystère de la liberté et du mal. Cette seconde partie du livre synthétise excellemment, malgré sa complexité, l'essentiel d'un courant de pensée qui va de Rousselot à J. B. Lotz et Siewerth. La « foi philosophique » apparaît en conclusion comme le sommet de la « philosophia perennis ». Mais elle ne débouche pas sur l'agnosticisme supérieur, — on dirait volontiers le kan-

tisme raffiné, — qu'envisage Jaspers. Elle permet au contraire d'aborder la problématique chrétienne en assumant certaine angoisse de la pensée actuelle. Les questions sur quoi s'achève l'ouvrage feront l'objet d'une autre étude plus proprement théologique. On peut se demander toutefois si, dès le plan philosophique, il n'y aurait pas lieu de dévoiler l'orientation du « désir naturel » vers une communication humaine et historique avec l'Etre : une analyse de la « potentia obedientialis » telle que ce travail entend la fournir ne doit-elle pas être tournée plus résolument vers le don de l'Etre en la personne de Jésus-Christ? Dans cette direction, les récentes recherches du P. Hayen complètent heureusement la tradition néo-thomiste à laquelle B. Welte se réfère. Et les questions si importantes pour Jaspers de l'autorité d'une Eglise et de la valeur constante des énoncés dogmatiques pourraient en recevoir un éclairage très simple mais décisif. — La lecture de la traduction ne suffit pas toujours à mesurer la portée et l'exactitude d'un texte évidemment difficile. H. Declève, S. J.

Th. Deman, O.P. — *Le traitement scientifique de la morale chrétienne selon saint Augustin.* Coll. Université de Montréal. Publications de l'Institut d'études médiévales, XV. Paris, Vrin, 1957, 25 × 16 cm., 134 p.

Cet ouvrage est l'un des derniers, sinon le dernier, dont le Père Deman revoyait le manuscrit, lorsque la mort le surprit en septembre 1954. Le plan s'en trouve esquissé dans une conférence de 1951 : « Aux origines de la théologie morale ». — Augustin tient un premier rôle dans l'élaboration d'un savoir théologique portant proprement sur les mœurs chrétiennes et distinct de la dogmatique sans en être séparé. L'A. se propose d'interroger le grand docteur sur les structures de ce savoir tel qu'il le concevait. Sans négliger l'évolution chronologique, la recherche vise d'abord une épistémologie de la morale. Elle se poursuit selon deux plans complémentaires : d'une part, l'organisation d'une doctrine morale en rapport avec le donné révélé, d'autre part, la transposition en christianisme des structures fondamentales qui commandaient l'éthique de l'antiquité. Les cinq premiers chapitres montrent comment, à partir de la catéchèse et pour la perfectionner, Augustin en vient à une doctrine articulée envisageant des vertus ou des états particuliers et pouvant s'exprimer en un traité théologique comme l'*Enchiridion* : de la foi, le chrétien est appelé à parvenir jusqu'à la vision, ce qui ne s'accomplit que par une vie droite et pure, dans l'espérance et la charité. L'étude de ces deux vertus à partir du *Pater* constitue la morale. Conjointement à cette théologie, le philosophe Augustin s'est soucié dès sa conversion d'utiliser, d'approfondir, d'intégrer l'éthique rationnelle des anciens. Les ch. VI à XII montrent comment ce travail aboutit à une premier statut scientifique de la théologie morale, que l'intellectualisme de S. Thomas mènera à une nouvelle perfection. — Tentons d'esquisser les importantes conclusions de cette étude. C'est sans contredit la béatitude, conçue comme perfection de la charité, qui oriente la vie chrétienne. Repensant des catégories stoïciennes, Augustin caractérise la suprême union à Dieu et la contemplation comme une « *fruitio* » affective. L'activité prudente, tempérante, forte et juste qui doit y mener se définit comme un « *usage* » des créatures. Parallèlement au couple *uti-frui*, il convient d'envisager deux aspects du savoir : une *sagesse* de la raison supérieure, tout imprégnée de charité, et une *science* temporelle, historique des réalités terrestres au niveau de la raison inférieure. A cette dernière appartient la connaissance morale, dont sagesse et charité constituent la norme et le dynamisme. Ainsi se situe une science théologique des mœurs chrétiennes. La notion organisatrice, qui ne s'oppose nullement à la charité, en est la béatitude. Notion à ce point capitale que toute la théologie s'établit en rapport avec elle : la connaissance n'est qu'une manifestation de l'aspiration vers le bien suprême, elle est pour ainsi dire absorbée par le mouvement de charité qui prépare la béatitude. Dans cette perspective, la théologie spéculative autant que la morale est bel et bien un savoir pratique. Mais il reste une question, à laquelle répondra S. Thomas : quelle est la valeur de la connaissance comme telle au titre de voie d'approche du Dieu

béatifiant? Tout en maintenant le primat de la béatitude, on peut l'envisager comme vérité ou comme fin. S. Thomas ne se borne pas au second aspect. Et la connaissance apparaît alors comme une préparation formelle de la béatitude. Elle en constitue une anticipation, distincte de la valeur morale, non mesurée par la charité. Sans doute la vision de Dieu sera-t-elle proportionnée à notre charité *in via*; mais en tant qu'amour cette dernière n'opère pas ce que seule accomplit la connaissance. De soi, la théologie n'est donc pas une morale. Elle deviendra science pratique si elle s'intéresse aux mœurs humaines; sans perdre pour autant sa *ratio cognoscibilis*, qui est d'être dans l'esprit du théologien une connaissance divine communiquée par la révélation et agréée selon la foi. « Il a fallu défendre la théologie contre l'attraction de la charité aussi bien que de la béatitude pour ménager à l'intérieur de ce savoir une partie morale, où la béatitude comme la charité, retrouvant la plénitude de leur autorité, seraient constituées en notions souveraines, hors de toute rivalité avec cette irréductible valeur cognitive, à qui fit droit la partie spéculative de la théologie » (p. 125).

H. Declève, S. J.

P. H. Jørgensen. — *Die Ethik Schleiermachers*. Coll. Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus. Reihe 10, Band XIV. Munich, Chr. Kaiser, 1959, 23 × 15 cm., 224 p. Prix : 13,50 marks.

Schleiermacher voulut être pleinement homme de son siècle tout en demeurant théologien et prétendit faire œuvre de théologie authentique sans renoncer le moins du monde aux aspirations de l'homme moderne. Dans son ouvrage sur la théologie protestante au XIX[e] siècle, Karl Barth a montré avec beaucoup de compréhension comment ce dessein apologétique, susceptible en soi d'engendrer une doctrine vraiment chrétienne, avait produit en fait une sorte de gnose, où l'homme devient le seul sujet et le Christ un simple prédicat. C'est dans cette perspective, nous semble-t-il, qu'il faut situer la présente étude répondant à une question posée par l'Université de Copenhague en 1953. Sans rappeler les motifs profonds de Schleiermacher, M. J. entreprend de démonter jusqu'en ses derniers ressorts la logique interne de ce fallacieux spiritualisme. Son premier chapitre dénonce les faiblesses d'une ontologie foncièrement cosmologique, où la reconnaissance de l'opposition entre l'idéal et le réel est finalement abolie au profit du premier terme conçu comme une totalité dynamique tendant, il est vrai, vers l'individualité concrète mais pour la résorber aussitôt en soi-même. Les conséquences de cette philosophie de l'identité seront mises en lumière dans les quatre chapitres suivants. Ni les relations du connaître et de l'être, ni les structures complémentaires du concept et du jugement ne sont valablement sauvegardées. La polarité qu'affirme Schleiermacher entre les principes ou les moments de sa dialectique s'avère factice. A telle enseigne que l'éthique comme savoir se situe simplement dans la ligne du développement d'une physique vers une *Weltweisheit*. N'étant que description des conduites de l'honnête homme ou du chrétien, elle demeure purement indicative. L'agir moral défini comme l'action de la raison sur la nature apparaît somme toute privé de consistance, puisque, si elle est bien dans la nature, la raison à sa manière la contient, l'unité du bien total étant toujours en tout acte posée transcendantalement. De la liberté, Schleiermacher ne retiendra que l'aspect de nécessité proprement humaine et il devra refuser de la considérer jamais comme vraiment pécheresse, comme se séparant vraiment de Dieu. Le même postulat d'identité aboutit à réduire en un vitalisme assez indistinct des tensions purement affirmées entre sentiment et conscience de soi, entre sentiment et Esprit Saint, éthique philosophique et morale chrétienne, éthique et dogmatique. L'A. enrichit son travail de très nombreuses citations. Son plan très clair dans l'ensemble s'obscurcit parfois dans le détail des analyses. Mais il fournit du cas Schleiermacher une vue qui, pour se limiter aux structures, n'en pose pas moins profondément la question de la légitimité et des limites d'une morale naturelle. Il rend un grand service : celui d'indiquer quelques voies mortelles pour une pensée chrétienne. Ce qui ne manquera pas d'intéresser le ca-

tholique, à qui la Révélation garantit l'importance d'une pareille éthique dans la doctrine du salut. H. Declève, S. J.

S. Vagovic. — *Etica comunista.* Rome, Univers. Grégorienne, 1959, 23 × 15 cm., XII-180 p. Prix : 1.000 lires.

Depuis 1947, un effort continu a été fait en Russie soviétique pour élaborer une morale systématique, conforme aux principes du communisme. En 1955, paraissaient, sous la direction de A. F. Chickhin des « Principes de la morale communiste » et l'année dernière, le Ministère de l'Enseignement Supérieur publiait un projet de programme pour un cours développé d'éthique communiste. Puisant directement aux sources soviétiques, grâce à la connaissance du russe, bien au courant des dernières publications communistes et autres, S. V. nous expose brièvement la conception communiste de la morale et de ses rapports avec les autres parties de la « superstructure », le contenu de cette morale et termine par une critique du point de vue chrétien. Il retient les éléments valables, mais montre comment ceux-ci sont en opposition avec le matérialisme dialectique et le condamne. Concis, clair, solidement documenté, cet ouvrage introduit fort bien à la connaissance d'un aspect de l'idéologie communiste jusqu'ici peu étudié en lui-même. C. Mertens, S. J.

H. Bergson. — *Ecrits et paroles.* Textes rassemblés par R.-M. Mossé-Bastide. Tomes II-III. Coll. Bibliothèque de philosophie contemporaine. 2 vols, Paris, Presses Universitaires de France, 1959, 23 × 14 cm., p. 235-442 et 443-666. Prix : 800 et 900 frs.

Le tome II nous restitue les écrits bergsoniens des années 1905-1915. La table des matières comprend 112 titres. Six textes, dont quatre concernent directement la première guerre mondiale, ne sont pas reproduits : on regrette de ne trouver à leur sujet aucune indication bibliographique. Parmi les rapports, lettres et discussions, on peut suivre durant cette décade le dialogue de Bergson avec W. James. Les idées d'évolution et d'empirisme radical s'ouvrent dès cette période sur les perspectives sereines et exigeantes de la morale des « *Deux sources* ». Corrigeant les interprétations qu'un Le Dantec ou un Borel donnent du rôle de l'intelligence dans *L'Evolution créatrice,* présentant aux lecteurs ou à l'Académie des ouvrages de R. Eucken, de Meyerson, de H. Delacroix, esquissant pour le P. de Tonquédec ce que sa méthode permet d'affirmer sur le Dieu Créateur, Bergson donne le témoignage lumineux et souriant des plus hautes aspirations de sa pensée et de sa vie. Citons dans le même sens une *Lettre sur le jury criminel* et les réponses à un interview sur la jeunesse de 1912. L'historien s'arrêtera spécialement au dernier article : c'est un exposé, publié en 1915, du rôle de la France dans l'évolution de la philosophie moderne. Bergson y explique entre autres pourquoi les penseurs français se défient des systèmes. En note figurent les passages ajoutés par E. Le Roy pour la réédition de 1933. — Le tome III (1915-1939) est occupé beaucoup plus que les précédents par des écrits de circonstance : diverses commissions de la S.D.N. comptaient le philosophe parmi leurs collaborateurs, et il ne se refusait pas à la besogne. On trouvera encore ici, documenté, éloquent, émouvant, l'éloge d'Emile Ollivier, à qui Bergson succéda, en 1918, à l'Académie Française. Une communication de 1922 sur la réforme de l'enseignement définit le rôle irremplaçable des études classiques dans un pays qui doit s'ouvrir à la technique sans rien perdre de son rayonnement spirituel. A l'action civilisatrice de la France, Bergson a cru et s'est dévoué : « Je n'étais rien. Personne n'était rien. Il n'y avait que la France », écrit-il en terminant un récit de ses deux missions diplomatiques aux Etats-Unis en 1917 et 1918. Mais le témoignage de ces écrits est plus universel. Refusant le « génie » que le P. Sertillanges lui reconnaissait, celui qui ne voulait avoir été « pendant cinquante-cinq ans qu'un chercheur consciencieux » se révèle digne vraiment de la devise qu'en 1937, à l'occasion du Congrès Descartes, il proposait au philosophe, et

même au commun des hommes : « Je dirais qu'il faut agir en homme de pensée et penser en homme d'action ». H. Declève, S. J.

G. GARGAM. — *L'amour et la mort.* Paris, Edit. du Seuil, 1959, 19 × 14 cm., 334 p.

L'abbé Gargam, licencié en théologie et vicaire de paroisse, a soutenu en Sorbonne (1957) une thèse de doctorat-ès-lettres, qui obtint la mention « très honorable », sur les relations de l'Amour et de la Mort. C'est le thème que reprend le présent ouvrage. Mais selon quelle méthode et quel plan? Il est clair au moins que la seconde partie relève plutôt de la théologie. On y relève, avec les à-peu-près propres au genre panoramique, des vues très intéressantes sur les conceptions de l'A.T., sur l'apocalyptique, sur la pensée johannique et paulinienne, ou encore sur le martyre. Les p. 223-225 consacrées à Grégoire de Nysse, le paragraphe intitulé *L'Expérience mystique et la Mort* (p. 317-324) contiennent de profondes suggestions. Lorsque l'A. s'attelle à une tâche proprement philosophique, celle de saisir les relations de la mort, du don, de la fidélité et de la liberté (p. 244-280), son style noie souvent dans l'imprécision les perspectives les plus prometteuses. — La première partie poursuivait le thème à travers la littérature, puis dans la psychologie du meurtre et du suicide pour s'achever par des aperçus sur l'œuvre de Platon et la pensée religieuse hellénistique. Les pages concernon Novalis (48-83) retiendront l'attention. Les idées du romancier Charles Morgan sont exposées de façon très incomplète et superficielle. Quant à la pensée *hellénistique,* l'A. croit pouvoir l'exposer depuis Homère jusqu'au troisième siècle ap. J.C. en onze pages, qui ne suggèrent plus, celles-ci, qu'un doute sur le vocabulaire et le sérieux de l'information. — La bande publicitaire porte quatre mots : meurtre, suicide, martyre, mystique. C'est bien un peu tout cela, en effet. H. Declève, S. J.

REPERTOIRES ET ENCYCLOPEDIES

Bilan du monde. Encyclopédie catholique du monde chrétien. Tome II : *Les pays.* Tournai-Paris, Casterman, 1960, 22 × 15 cm., 832 p. Prix : 330 frs b.

Moins encore que son prédécesseur, ce volume n'est fait pour être lu. Mais comme ouvrage de consultation, comme répertoire de documentation, il serait difficile de faire mieux. Pour chacun des 189 pays et territoires qui se répartissent la surface du globe, il donne tous les renseignements d'ordre profane et religieux susceptibles d'intéresser ceux qui désirent obtenir rapidement une information précise, valable et « up to date ». Travail d'équipe ayant exigé la collaboration de plusieurs spécialistes pour chacun des pays et le dépouillement d'un nombre considérable d'annuaires. Chaque notice nationale est divisée en deux parties : la première fait connaître l'état social et culturel; la seconde, la situation de l'Eglise catholique. La première contient un aperçu d'ensemble sur la géographie, l'histoire profane, le régime et les institutions politiques (y compris les résultats des élections), la situation démographique, la vie économique et sociale (ressources naturelles, population active, chômage, productions agricoles, minières et industrielles, importations et exportations, niveau de vie), l'instruction et la culture, les appartenances religieuses. La seconde présente les principales dates de l'histoire religieuse du pays, la situation actuelle : liste des circonscriptions ecclésiastiques et des ordinaires, représentation du S. Siège, ordres et congrégations religieuses, statistiques principales pour chaque diocèse, principaux organismes d'action religieuse, d'apostolat des laïcs, d'assistance caritative, d'enseignement, centres de presse et puissances d'opinion. On trouve aussi mentionnés les facteurs favorables ou non à une expansion de l'Eglise. A la fin de chaque notice un tableau statistique donne pour chaque diocèse le nombre d'églises, de paroisses, de prêtres diocésains, de séminaristes, de prêtres religieux,

d'ordinations annuelles (sur quelle période?), de couvents d'hommes et de femmes, de religieux, de religieuses, d'écoles de garçons et de filles avec leur population scolaire. Bien sûr ces statistiques ne sont pas toujours rigoureuses. Ainsi, il est peu vraisemblable que l'archidiocèse de Malines compte 3.270.000 catholiques sur une population totale de 3.278.000; il est peu probable que le diocèse de Gand compte sept fois plus d'écoles de filles que d'écoles de garçons, alors que dans les autres diocèses, le rapport ne dépasse qu'une seule fois le double. Mais il est certain que voici une mine inépuisable de renseignements, bien faite pour aider nos contemporains à mieux prendre conscience des dimensions mondiales de leur catholicisme. Il est difficile de concentrer davantage sous un volume plus réduit. R. Mols, S. J.

A. Freitag, S.V.D. — *Atlas du monde chrétien.* L'expansion du christianisme à travers les siècles. Paris-Bruxelles, Elsevier, 1959, 35 × 25 cm., 215 p., 32 cartes, 600 illustr. Prix : 595 frs b.

Depuis quelques années, les Editions Elsevier présentent au public une série d'atlas à éditions plurilingues, conçus suivant une formule nouvelle qui associe le texte à l'image et à la carte. Après plusieurs atlas historiques et culturels consacrés à divers pays d'Europe, après l'Atlas de la Civilisation Occidentale et l'Atlas du Monde Chrétien Antique (celui-ci en éditions néerlandaise et anglaise, cfr *N.R.Th.*, 1959, p. 652), voici un atlas qui, fidèle à la formule désormais stéréotypée, se propose de retracer par le texte, par l'image et par la carte, l'histoire de l'expansion chrétienne à travers le monde.

Sans être à proprement parler un travail de science, c'est incontestablement une œuvre de haute vulgarisation scientifique. Sa valeur fondamentale est garantie par la personnalité de l'auteur, missiologue chevronné de la Congrégation de Steyl, et par celle de ses trois collaborateurs. Disons d'emblée que la valeur de sa présentation ne le cède aucunement à celle du contenu : elle rendrait des points à maints albums de luxe et fait grand honneur à la maison d'édition.

Un atlas, c'est d'abord un ensemble de *cartes*. Dans l'ouvrage que voici, les cartes géographiques, toutes en couleurs, occupent 29 planches, sans compter les deux grands planisphères qui recouvrent les pages de garde, avant et arrière, et qui montrent « l'expansion du christianisme à travers les siècles » et « la répartition des grandes religions à travers le monde ». Si ce dernier est très classique, l'autre est plus original : on peut y voir, grâce au jeu des couleurs, les trois vagues successives de la poussée missionnaire chrétienne : Méditerranée, Europe, Univers. Mais la distribution des teintes ne nous paraît pas toujours correspondre à la réalité. Ainsi : pourquoi le Japon figure-t-il tout seul, avec les régions arctiques, parmi les régions violettes, c'est-à-dire « encore en grande partie païennes ou de confession non chrétienne »? Presque toute l'Asie du Sud-Est, le Proche Orient désertique, maintes îles d'Océanie, des secteurs entiers de l'Afrique Noire, peut-être même quelques îlots indiens en Amérique eussent mérité la même coloration. Qui expliquera la différence de teinte entre Sibérie Occidentale et Orientale? L'importance de l'évangélisation antérieure au XIX^e^ siècle sur les côtes africaines et asiatiques est surestimée et celle de la pénétration chrétienne plus récente en Afrique Centrale et au Transvaal paraît minimisée. Un lecteur superficiel conclurait de cette carte que l'Arabie et le Soudan furent bien plus atteints par la propagande chrétienne que le Congo et l'Ouganda. Quant aux 29 planches de cartes disséminées tout le long du texte, elles présentent les mêmes qualités que les planisphères : par la précision et la finesse de leur dessin, la variété du coloris, la remarquable lisibilité de toutes les inscriptions, ce sont des petites merveilles. La plupart sont originales quant à leur sujet. Les onze premières nous conduisent des origines chrétiennes à la fin du moyen âge : Monde romain au I^er^ siècle et à la fin de l'Empire; monde chrétien aux deux mêmes dates; progrès du christianisme du I^er^ au VI^e^ siècle; monde chrétien à l'époque mérovingienne; missions de l'époque carolingienne et du haut moyen âge; Chrétienté et Islam en 814 et au temps des Croisades; Missions médiévales en Asie; circonscriptions ecclésiastiques vers 1500. Les autres repro-

duisent le développement spatial des missions dans chaque partie du monde et dans chaque région géographique importante durant les temps modernes et contemporains, à l'exception de la carte 18 qui montre la localisation des principales œuvres missionnaires européennes nées depuis un siècle et demi.

Les *clichés* sont au nombre de 597; à eux seuls ils forment tout un album de photographies. Vingt siècles d'histoire religieuse défilent en une fresque ininterrompue, dont la parfaite netteté n'a d'égale que la variété des sujets représentés. On peut y admirer, provenant de toutes les époques et de tous les pays, des édifices religieux caractéristiques, des œuvres d'art, peintures et sculptures, des tapisseries, des documents anciens, cartes, estampes, manuscrits, des objets de culte, des scènes de genre et jusqu'à des caricatures à thème religieux. Quant aux portraits, ils dépassent certainement, et de loin, la centaine. Pas un grand missionnaire, pas un fondateur de congrégation ou d'œuvres spécialement vouées aux missions, dont le portrait ne soit pas là. Les dix clichés qui recouvrent une page entière sont autant de superbes tableaux; à eux seuls ils montrent splendidement la destinée universelle du message chrétien : le Christ de la mosaïque de Ravenne; le candélabre à sept branches, le bas-relief de l'arc de Constantin; le cavalier germain du VII[e] s. sculpté sur la pierre; la couverture du Livre d'Or de Prüm, le panorama de Lisbonne vu du château S. Georges, la pagode du Shwedagon à Rangoun, un torii shintoïste du Japon, un masque d'initiation congolais, une église indonésienne en style local. Toutes les reproductions sont doublées d'un bref commentaire explicatif à la fin du volume.

Enfin, le *texte,* qui recouvre quelque 60 pages en deux colonnes, constitue le récit suivi des trois étapes missionnaires de l'histoire de l'Eglise, de sa situation actuelle dans les divers pays de mission et des tâches nouvelles qui s'imposent à la propagation de la foi dans un monde profondément transformé. Un chapitre expose aussi l'œuvre missionnaire réalisée par les confessions protestantes. C'est un bon résumé qui excelle à dégager l'essentiel. Mais il nous paraît trop louangeur pour l'œuvre missionnaire du XVII[e] siècle au détriment de celle du XVI[e]. A quatre siècles de recul, force est bien de reconnaître que ce sont les missions fondées par le Patronat, surtout espagnol, qui ont le plus profondément transformé la carte religieuse du monde.

Au chapitre — inévitable hélas — des critiques de détail versons les doléances suivantes : quelques noms propres mal orthographiés sur les cartes (Nicaca, pour Nicaea, c. 5; Gilbraltar, c. 6; Anagar, pour Ansgar ou Anschaire, c. 7 légende; Quagadougou, pour Ouagadougou, c. 28; Hyderababad, c. 20). C'est dommage, vu la belle lisibilité de la plupart d'entre elles. Et pourquoi avoir adopté la graphie néerlandaise pour les villes d'Indonésie, la graphie française pour celles du Japon et un mélange impossible et non uniforme pour les deux cartes de Chine (c. 17B et 24)? Dans les tableaux statistiques, il y a inversion de rubriques entre les Jésuites et les Passionistes (p. 164) : ce sont les premiers qui furent fondés en 1540 et comptent 34.016 membres. Dans la liste des pays comptant le plus de missionnaires (p. 151), les Etats-Unis ont été oubliés. A la p. 91 il faut lire Paul IV et non Paul V et, à la p. 62, les dates 1535 et 1592 sont toutes deux inexactes pour désigner le début et la fin du règne de Philippe II. Les ouvrages mentionnés à la bibliographie résultent d'une sélection quelque peu hâtive. Ainsi le *Christus* du P. Huby n'est signalé qu'en version néerlandaise; de l'œuvre de Daniel-Rops et de la collection Filche (*sic!*) et Martin, un seul volume est mentionné. La revue « Missi » semble inconnue.

Pourtant, malgré ces quelques ombres, un bien bel ouvrage, et combien capable de former nos chrétiens à une vision mondiale de leur tâche missionnaire. Quel splendide cadeau, p. ex. pour une distribution de prix ou pour des étrennes aux plus méritants de nos élèves, si le prix était un peu plus abordable.

R. Mols, S. J.

Dictionnaire de Théologie catholique. Tables générales par B. Loth et A. Michel. Fasc. 7-8 : *Fidélité-Héfelé.* Paris, Letouzey, 1958-1959, 28 × 20 cm., col. 1521-2032. Prix : 20 frs par fasc.; en souscription : 15 NF.

Les deux derniers fascicules parus des *Tables* du *D.T.C.* (*Fidélité-Héfelé*) regorgent de notices intéressantes. Nous ne pouvons citer ici que les plus importantes : *Foi, France, Frères Mineurs, Frères Prêcheurs, Grande-Bretagne, Grâce, Grecque (Eglise), Grèce.* La valeur de ces articles réside surtout dans leurs caractères synthétique et complémentaire. Caractère synthétique tout d'abord : les *Tables* n'accumulent pas uniquement les références aux multiples passages du *D.T.C.* Ces références sont si nombreuses que leur consultation n'est pratique que si elles sont, au préalable, groupées dans un ordre logique et précis. Deux cas typiques sont fournis par les notices *Foi* et *France.* Le seul article du P. Harent sur la Foi (t. VI, col. 55 à 514) atteint presque cinq cents colonnes. Son extension même décourage le lecteur qui l'aborde. Les Tables le résument méthodiquement. Elles font plus. Elles intègrent dans les cadres ainsi établis tous les éléments qui ont pu être rassemblés dans le reste du *D.T.C.* Cas très clair donc d'un article, excellent en soi, mais *valorisé* davantage grâce aux *Tables.* Le cas de *France* est plus typique encore. L'article *France* du *D.T.C.* est relativement peu étendu : moins de cent pages (t. VI, col, 630-712). La notice des *Tables* le dépasse en longueur... (col. 1595 à 1686). Elle commence par regrouper les *milliers* de références disséminées dans tout le *D.T.C.* en catégories nouvelles valables pour l'ensemble. Elle ajoute à cela des notes complémentaires, dues à la collaboration de plusieurs professeurs de la Faculté de théologie de Lille, qui passent en revue les changements intervenus dans le domaine des études ecclésiastiques en France depuis 1920. Le tour d'horizon est complet tant du point de vue des idées que de la documentation. Si nous insistons ici une fois de plus sur cette *valorisation* du *D.T.C.* par ses *Tables,* c'est que l'expérience nous a maintes fois appris qu'elle n'est pas encore suffisamment appréciée et mise à profit dans les milieux appelés à utiliser le *D.T.C.* Ch. Martin, S. J.

Lexikon für Theologie und Kirche, begründet v. M. Buchberger, 2e édit. Band III : *Colet bis Faistenberger.* Band IV : *Faith and Order bis Hannibaldis.* Fribourg-en-Br., Herder, 1959-1960, 26 × 18 cm., 16 p., 1344 col. et 12 p., 1352 col., 60 reprod., 8 cartes.

Ces deux nouveaux volumes du *Lexikon für Theologie und Kirche* (*Colet-Faistenberg* et *Faith and Order-Hannibaldis*) se caractérisent comme les deux premiers par la masse des renseignements, la tenue à jour de l'information, et surtout l'impitoyable concision des articles. L'étreinte ne se desserre un peu que lorsque se présente un sujet d'exégèse ou de doctrine plus important comme *Glaube, Gnade, Gott* et leurs composés. Même alors les articles se subdivisent généralement en sections qui ont chacune leur auteur, presque toujours spécialiste. Parmi les étonnements que suscite ce *Lexikon* ce n'est pas un des moindres en effet que cette énorme variété dans la collaboration. Plus de 700 collaborateurs, la plupart professeurs d'université ou d'Institut d'études supérieures, se partagent pour chacun de ces deux volumes les 1350 colonnes qui le constituent. Cette abondance de collaboration qualifiée a permis une répartition équitable des charges et par-dessus tout assuré l'excellente tenue scientifique, même des notices apparemment secondaires comme le sont souvent les notices biographiques. Nous n'en donnerons ici qu'un exemple que nous sommes mieux à même d'apprécier de par nos études personnelles. Les 18 notices de *Georgios* relevant des études byzantines ou de l'Orient chrétien que fournit le *Lexikon* ont été réparties entre 10 collaborateurs (R. Janin, P. Krüger, A. Raes, B. Kotter, J. Papin, F. Dölger, O. Volk, O. Perler, V. Laurent et A. Pertusi) dont trois seulement se retrouvent parmi les treize auteurs qui se sont partagé les 22 notices consacrées à des *Gregorios* (J. Kraus, V. Laurent, H. Hunger, G. Garitte, J. Mecerian, K. Baus, M. van den Oudenrijn, H. M. Werhalm, H. C. Graef, V. Inglisian, R. Janin, B. Kotter, H. Crouzel). Ainsi donc pour quarante notices biographiques d'ordre généralement secondaire, il s'est trouvé vingt spécialistes, la plupart bien connus, disposés à apporter effectivement leur concours. Cet exemple situe à son exact degré de valeur scientifique ce que nous pourrions

appeler la *tonalité de fond* du *Lexikon für Theologie und Kirche*. La valeur d'un ouvrage de ce genre ne dépend pas seulement en effet ni même premièrement de quelques articles brillants dont il pourrait être parsemé mais bien avant tout de l'ensemble des contributions qui en constituent la trame. La Direction du *Lexikon* peut à cet égard, certes, se féliciter d'avoir réussi à s'assurer les concours indispensables pour réaliser le *standing* scientifique élevé qui le caractérise.

Ch. Martin, S. J.

Reallexikon für Antike und Christentum. Fasc. 30-32 : *Balsamierung (Forts.)-Empore*. Stuttgart, Hiersemann, 1959, 28 × 20 cm., col. 801-1272 et 4 p. Prix : 27,50 marks.

Jahrbuch für Antike und Christentum. Jahrgang 2. 1959. Munster, Aschendorff, 1959, 28 × 20 cm., 185 p., 14 repr. Prix : 19,50 marks broché ; 22,50 marks relié ; en souscription : 14,40 et 17,50 marks.

23 contributions seulement se partagent ces trois fascicules du *Reallexikon für Antike und Christentum* par lesquels se clôture son quatrième tome. Celui-ci s'achève sur l'article *Empore*. Le *Lexikon* est donc encore loin d'avoir achevé la lettre E, et cela laisse entrevoir dès maintenant ce que sera son extension globale, certainement très imposante en toute hypothèse. L'énumération des contributions que nous grouperons cette fois autant que possible par ordre de matière, permet aussi de circonscrire les champs de recherches et les points de contact entre l'antiquité non chrétienne et le christianisme que le *Lexikon* explore de préférence. En plus de sujets ou concepts proprement religieux, théologiques, exégétiques, historiques, ascétiques, mystiques et autres (*Ekklesia, Elias, Elisa(eus), Elkesai, Einfalt, Ekstase*) on rencontre des concepts moraux ou sociologiques (*Eltern*), historiques ou géographiques (*Elagabal, Eleusis*), artistiques ou archéologiques (*Elfenbein, Empore*), littéraires (*Eisagoge, Ekphrasis, Elegie*), philosophiques ou scientifiques (*Elementum, Emanation, Embryologie, Empfängnis*) auxquels se rattachent des noms de minéraux (*Elektron*), de plantes (*Elleborus*), ou d'animaux légendaires ou réels (*Einhort, Elefant*). On serait tenté d'estimer qu'il ne s'agit là que de coups de sonde bien superficiels encore et presque ridiculement limités tant le terrain est profond et le domaine désespérément étendu. En vérité, il en est bien ainsi. Le *Reallexikon* représente un premier essai d'inventaire, limité à ce qu'il est aujourd'hui possible de rassembler assez rapidement sans trop de peine. Vouloir faire plus, reviendrait à ne vouloir rien faire. Les éditeurs en sont pleinement conscients. Et ce n'est pas sans raison que le *Jahrbuch für Antike und Christentum*, qui épaule le *Reallexikon*, s'efforce au fur et à mesure des possibilités de combler les lacunes par trop criantes. Nous avons déjà signalé (cfr *N.R.Th.*, 1959, 774-775) que son tome I avait apporté un article supplémentaire (*Aethiopia*) et un autre, complémentaire (*Amen*). Le tome II qui vient de paraître continue dans la même voie en publiant quatre nouvelles notices consacrées aux empereurs chrétiens *Constans, Constantinus II, Constantius I et II*. Il paraît souhaitable que toutes ces notices qui seront sans doute encore suivies d'autres soient plus tard rassemblées en un ou plusieurs volumes de Suppléments au *Reallexikon* lui-même.

Sept articles constituent le fond principal du deuxième tome du *Jahrbuch für Antike und Christentum*. Aucun d'entre eux ne peut échapper à notre attention, puisque tous, de par leur nature même de confrontation entre le paganisme et le christianisme, et malgré leur limitation à des thèmes très étroits et précis, contribuent à mieux nous faire connaître le fait chrétien antique. E. Stommel, *Christliche Taufriten und antike Badesitten* : les trois rites du baptême chrétien antique (plongée complète sous l'eau, immersion partielle, infusion ou aspersion) confrontés avec les usages païens du bain et surtout les rites juifs et particulièrement le baptême de S. Jean-Baptiste d'où le rite du baptême chrétien paraît dériver. La signification fondamentale du rite est la purification ou ablution. La triple immersion totale n'est pas primitive, mais les preuves s'en multiplient au IV^e^

siècle, en rapport avec *Rom.*, VI, 4. Fr. Jos. Dölger (†), *Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens II* : suite de l'article paru dans le premier tome de l'Annuaire. Usage du *Tau* avant le christianisme en particulier chez Ezéchiel, IX, 1-6; le T, symbole de vie chez les soldats romains, de bonheur et de protection dans le Proche-Orient. Alfr. Herrmann, *Der Nil und die Christen* : étude très fouillée sur le Nil fleuve sacré divinisé par les païens; son culte; réaction des chrétiens surtout depuis Constantin. En quel sens? Appropriation du Nil par les chrétiens : un des quatre fleuves du paradis terrestre. H. Opelt, *Christianisierung heidnischer Etymologien* : A propos des noms divins : Θεός et *deus*, célestes : οὐρανός et *coelum*, humains : ἄνθρωπος et *homo*. A. Stuiber, *Die Wachhütte im Weingarten* : représentations des postes de garde dans les vignobles. Kl. Thraede, *Beiträge zur Datierung Commodians*. Eléments littéraires nouveaux dans le problème de la chronologie de Commodien, les expressions *qui timent, lex et gratia, iudaizare*, le baptême considéré comme *lavacrum* situent Commodien vers 250. Th. Klauser, *Studien zur Enstehungsgeschichte der christlichen Kunst* (suite). Relevé et étude des types d'orantes chez les païens dès avant le christianisme et à l'époque impériale (monnaies, statuaire, représentations funéraires). Ch. Martin, S. J.

Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Hrsg. v. K. Galling. Lief. 43-63. 3e édit., Tubingue, J. C. B. Mohr, 1958-1959, 1806 col. et XXXII p. Prix : 88,90 marks.

La nouvelle édition, en cours de parution, de l'encyclopédie protestante *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* a tenu remarquablement jusqu'à présent toutes ses promesses : régularité de parution (l'équivalent d'un volume en l'espace de huit mois), concision dans sa présentation, et enfin variété et solidité d'information. Ces qualités se retrouvent dans le troisième tome qui couvre, comme ses prédécesseurs, un assez large secteur (lettres H, I et J, K jusque *Konzile* inclusivement. Le reste de la lettre K est reporté au volume suivant). Les tendances générales de l'encyclopédie sont connues de nos lecteurs (cfr *N.R. Th.*, 1958, 92-94) et les observations faites précédemment se vérifient en ce volume une fois de plus et en traits même parfois renforcés. Comme de juste les questions d'ordre doctrinal et exégétique apparaissent au premier rang : *Jesus Christus, Jesusbild der Gegenwart, Judenchristentum, Himmel, Hölle, Höllenfahrt Christi, Hoffnung, Incarnation*, article court qui renvoie à *Christologie*. Tous les auteurs sacrés et les Livres de l'Ancien et du Nouveau Testament ont chacun leur article : *Josuabuch, Jonabuch*, etc. Mais par-dessus tout le mot clef *Kirche* avec ses nombreux champs d'application (*Kirche und Staat*) et ses composés (*Kirchenaustritt, Kirchenbau*, très développé et nombreuses planches, *Kirchengeschichte, Kirchenkampf, Kirchenlied, Kirchenordnungen, Kirchenrecht, Kirchenverfassung, Kirchlichkeit*, etc.) déroule devant le lecteur, sur plus de 325 colonnes, les multiples aspects théoriques et pratiques, de la réalité ecclésiale et ecclésiastique. On ne s'étonnera pas non plus de l'intérêt porté à l'instruction des fidèles (*Katechetik, Katechismus, Katechumenat*) et pas davantage aux problèmes sociaux (*Industrie, Industriepädagogie, Kapital, Kapitalismus, Katholisch-sozial, Kirchlich-sozial, Kommunismus*) et à ceux de l'enfance et de la jeunesse (*Kinder* et composés; *Kinderfürsorge, Kindergottesdienst, Kinderpsychologie*; *Jugend* et composés, *Jugendbewegung, Jugendfürsorge, Jugendpsychologie, Jugendvereinigungen*, etc.). Tout cela reste bien dans la ligne fixée à l'encyclopédie par ses promoteurs. Nous avons noté avec satisfaction la place vraiment considérable faite aux doctrines, aux institutions, aux attitudes religieuses de l'Eglise catholique, et qui mieux est, avec un véritable et méritoire effort d'objectivité et de compréhension, et plus d'une fois, de respect déclaré. Par là, pensons-nous, l'encyclopédie *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, dont l'influence sera certainement très grande dans les milieux protestants, contribuera tout aussi certainement à une meilleure compréhension mutuelle des deux confessions. De notre part nous ne pouvons que souhaiter voir les catholiques,

que leurs travaux ou leur action apostolique mettent en contact avec les réalités protestantes, puiser, eux aussi en toute sérénité d'âme, dans cette encyclopédie une authentique connaissance du protestantisme allemand qu'ils auront toujours avantage à mieux connaître sous son vrai visage et dans ses aspirations profondes.

Ch. Martin, S. J.

Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte, hrsg. v. O. Schmitt, E. Gall u. L. H. Heydenreich u. H. M. von Erffa. Lief. 49-50 : *Email-Empfängnis Mariä, unbefleckte*. Stuttgart, A. Druckenmüller, 1959, 29 × 20 cm., col. 1-256. Prix : 14,50 marks le fascicule.

Ces deux fascicules inaugurent un nouveau tome de l'encyclopédie dont nos lecteurs savent que son éloge n'est plus à faire et qui constituera une des contributions les plus précieuses du XX^e^ siècle à l'histoire de l'art. Ils renferment quatre notices (Email, verre émaillé, emblèmes-livres d'emblèmes, pèlerins d'Emmaüs) et le début d'une cinquième (Immaculée Conception). Est-il encore besoin de dire que ces notices sont des modèles d'érudition, des mines inépuisables de renseignements, non seulement, comme le dit le titre, pour l'histoire de l'art allemand, mais pour toute l'histoire artistique de l'Occident? En particulier l'histoire de l'art chrétien y dispose d'un répertoire inégalé. Ainsi la dernière notice montre comment le progrès historique de la dévotion à l'Immaculée Conception a marché de pair avec la reproduction artistique de ce grand privilège marial. On voit aussi combien les thèmes iconographiques mariaux sont souvent difficiles à préciser : comment déterminer si l'artiste marial a voulu surtout glorifier la conception d'Anne, l'arbre de Jessé, la virginité perpétuelle de Marie ou son Immaculée Conception? Dans son résumé historique l'auteur aurait dû s'arrêter, non en 1854, mais en 1858; car il est incontestable que l'image de N.D. de Lourdes est devenue de nos jours la reproduction classique de l'Immaculée Conception. La notice « émail », un prodige d'érudition, connaît le chantier de la villa romaine d'Anthée détruit au 3^e^ siècle de notre ère et il consacre une description minutieuse aux productions des principaux artistes de l'école mosane : Godefroid de Huy, Nicolas de Verdun et le mystérieux « aurifaber G. ». Avec ses 142 colonnes et ses 62 clichés, la notice « Emblème-Livres d'emblèmes » restera sans doute une des plus détaillées de tout l'ouvrage. C'est la meilleure étude qui existe à l'heure actuelle sur ces très curieuses productions dont la vogue fut immense pendant près de trois siècles et le rôle considérable comme moyen d'enseignement intuitif, aussi bien dans le domaine de la formation religieuse que du délassement érotique. L'auteur tente une classification de ces diverses productions, il en énumère les caractéristiques et cite quelques exemples des principales espèces de livres d'emblèmes. Il remarque à juste titre combien les ordres religieux et spécialement les jésuites ont recouru avec prédilection à cette formule pour éditer leurs ouvrages de spiritualité, leurs recueils de méditations et de leçons morales. Sa notice ouvre un jour nouveau sur l'histoire de la piété populaire durant l'époque moderne.

R. Mols, S. J.

H. Aurenhammer. — *Lexikon der christlichen Ikonographie*. Lief. 1 : *Alpha und Omega bis Albert von Trapani*. Vienne, Br. Hollinek, 1959, 22 × 16 cm., viii-80 p. Prix : 8,80 marks.

Les lexiques spécialisés du genre du *Lexikon der christlichen Ikonographie* risquent de passer inaperçus. Pourtant leur spécialisation même est garantie de leur originalité et de leur valeur intrinsèque. Nous croyons donc utile d'informer nos lecteurs de la parution de ce nouveau répertoire dont voici les éléments principaux. Le *Lexikon* formera un volume d'environ 900 pages format 8° et paraîtra par fascicules de 80 à 112 pages. Il sera consacré à la description des nombreux motifs développés dans l'iconographie chrétienne sous toutes ses formes : peinture, sarcophages, statuaire, miniature, etc. Les motifs sont fournis par des objets mais surtout des personnages de la Bible, de l'hagiographie ou de

l'histoire chrétienne. Ils sont étudiés dans l'ordre alphabétique de leurs noms. Chaque article présente d'abord la source littéraire d'où a été tiré le thème (Bible, apocryphes, Vies de saints, etc.) puis la description détaillée de la manière dont l'iconographie l'a interprété. Les différents types de représentation sont proposés avec preuves à l'appui et apport des témoins. Enfin, une bibliographie renvoie aux articles ou ouvrages dans lesquels le sujet a déjà été étudié. Ce *Lexikon* nous fait songer assez naturellement à l'*Iconographie de l'art chrétien* de Réau, dont le sujet est fondamentalement le même, plus amplement traité à certains points de vue, moins à d'autres, et, en tout cas, différemment structuré. Aurenhammer a d'ailleurs connu et utilisé cet ouvrage, mais il l'a aussi complété en nombre d'endroits. De nouveaux fascicules parus nous donneront bientôt, espérons-le, l'occasion de nous étendre davantage sur le détail des articles. Ch. Martin, S. J.

E. A. Lowe. — *Codices latini antiquiores.* A palaeographical Guide to Latin Manuscripts Prior to the Ninth Century. Part VIII : *Germany : Altenburg-Leipzig.* Part IX : *Germany : Maria Laach-Würzburg.* Oxford, Clarendon Press, 1959, 45 × 31 cm., XII-69 et XII-70 p., 56 et 56 pl.

Les VIII[e] et IX[e] fascicules des *Codices latini antiquiores* de Lowe sont consacrés à la description des manuscrits latins antérieurs à 800 conservés dans les bibliothèques de l'Allemagne (limites de 1940). Comme pour la France et l'Italie, leur nombre est si considérable — ils atteignent les 440 — que deux fascicules entiers ont été requis pour les décrire. L'ordre de présentation est l'ordre alphabétique des dépôts, le premier fascicule accueillant ceux d'Altenburg à Leipzig, le second englobant ceux de Maria Laach à Würzburg. Les fonds allemands se particularisent en plusieurs points. Le nombre des villes qui possèdent des manuscrits latins antérieurs à 800 est considérable. Lowe en signale 49. Tandis qu'en France, presque la moitié des manuscrits a reflué sur Paris, en Allemagne la distribution est moins déséquilibrée. Munich vient en tête avec une bonne centaine de manuscrits. C'est que cette ville a recueilli les héritages provenant des *scriptoria* bavarois comme Benediktbeuern, Freising, Regensburg, Tegernsee, qui ont commencé à fleurir au VIII[e] siècle. Loin derrière Munich, Berlin, Carlsruhe, Cologne, Wolfenbüttel et Würzburg comptent chacun entre 25 et 50 vieux codices, l'enrichissement s'étant produit sous diverses formes, et plus particulièrement pour Wolfenbüttel et Würzburg par l'apport d'anciens *scriptoria* régionaux. Le reste des manuscrits, la moitié environ, est largement réparti à travers l'Allemagne, avec prédominance toutefois de sa partie occidentale. L'intérêt des manuscrits conservés dans les dépôts germaniques est accru par suite de l'origine étrangère d'un grand nombre, anglo-saxonne en particulier. Plus d'une centaine proviennent de l'Angleterre et de l'Irlande, c'est-à-dire plus qu'il n'en est resté en ces deux pays eux-mêmes. Bon nombre sont aussi venus de France et d'Italie et généralement très anciens, certains d'entre eux n'ayant dû leur pénétration en Allemagne que par le truchement anglo-saxon. Cette situation ne fait d'ailleurs que refléter très exactement les péripéties de l'évangélisation de l'Allemagne. Il résulte de ces différentes causes une extrême variété de types paléographiques. On peut dire que pour la précaroline, tous les types s'y constatent à l'exception de la minuscule wisigothique. La gamme s'étend depuis les plus anciennes écritures romaines de la fin de la république et des premières décades de l'empire, en passant par la capitale carrée, la rustique, l'onciale, etc., jusqu'aux minuscules caractéristiques des centres les plus variés, tant hors d'Allemagne, comme Bénévent, Vérone, Luxeuil, Tours, etc., qu'en Allemagne même : Cologne, Lorsch, Weissenburg, Murbach, Würzburg et les divers centres bavarois. Mais c'est surtout l'influence anglo-saxonne qui a marqué les premiers développements de la paléographie germanique, et plus d'un manuscrit transcrit dans l'un de ses *scriptoria* en reproduit les particularismes. Pour ce qui est du contenu des manuscrits les proportions déjà observées entre les différentes ma-

tières religieuses et profanes pour les dépôts d'autres pays restent valables : environ 45 % des manuscrits vont à la patristique, 18 % au biblique, 8 % au liturgique, le reste s'éparpille entre le droit civil, le droit canon, etc. Les manuscrits classiques ne dépassent pas la trentaine, étant bien entendu que les statistiques admettent aisément quelque arbitraire. Enfin, pour ce qui est de la date des manuscrits, elle est en rapport étroit avec l'évangélisation de l'Allemagne et l'efflorescence des *scriptoria*. Celle-ci ne se situe qu'au VIII[e] siècle et plus précisément encore dans sa seconde moitié, ce que confirme le très grand nombre de manuscrits de ce siècle : 335 sur 440 environ. Telle est l'image des fonds allemands que révèlent ces deux magnifiques volumes d'une œuvre dont l'éloge n'est plus à faire. Grâce à Dieu, la guerre portée en Allemagne en 1944-1945 a limité l'étendue de ses désastres dans le domaine ici étudié. Sur les quelque 440 manuscrits recensés six seulement ont alors péri, dont malheureusement, il est vrai, le *cod. Rehd.* 169, de Breslau, connu pour sa version latine préhiéronymienne des évangiles.

Ch. Martin, S. J.

SOCIOLOGIE ET PASTORALE

A. Friedmann. — *Paris. Ses rues, ses paroisses, du moyen âge à la révolution.* Origine et évolution des circonscriptions paroissiales. Paris, Plon, 1959, 23 × 14 cm., xxxii-439 p., 24 pl., 4 plans.

Incontestablement et malgré la réserve formulée en fin de recension, voici un des ouvrages les plus remarquables de géographie historique locale ayant paru au cours de ces dernières années. Indispensable à qui voudra désormais s'informer du passé de la capitale française, il est à peine moins important pour l'histoire de l'Eglise de France et pour celle des institutions du moyen âge. Présenté comme thèse de doctorat sous le patronage de M. Le Bras, rien d'étonnant qu'il ait valu à son auteur la plus haute mention et les félicitations du jury.

Pour reconstituer la genèse et l'évolution topographique des paroisses parisiennes et pour en dégager les facteurs explicatifs, l'auteur a procédé en cinq étapes : 1) Délimitation topographique des douze principales seigneuries ecclésiastiques qui se sont constituées aux abords immédiats de l'ancienne Lutèce aux époques mérovingienne, carolingienne et capétienne primitive : abbaye de Sainte Geneviève, abbaye de S. Germain-des-Prés, monastère de S. Eloi, domaine temporel de l'évêque, seigneurie du Chapitre de N.D., Chapitre de S. Merry, collégiale S. Marcel, monastère de S. Magloire, prieuré de S. Martin-des-Champs, Chapitre de S. Benoît, abbaye de S. Victor, Temple. — 2) Esquisse de la première organisation paroissiale de Paris, à la fin du XI[e] siècle, et de son évolution au cours du siècle suivant, en distinguant toujours les trois régions de la ville : la Cité et son fourmillement de circonscriptions minuscules, la rive droite et sa juxtaposition de paroisses bourgeoises et domaniales, la rive gauche au développement commandé par l'Université et par l'axe de la route d'Orléans. — 3) Constatation fondamentale fournissant l'explication de presque toutes les caractéristiques topographiques du réseau paroissial et de son évolution : la carte des plus anciennes paroisses est le décalque religieux de la carte domaniale. A chaque domaine d'Eglise, quelles que soient son étendue et sa forme, correspondait à l'origine un seul centre de culte. Ce sont des considérations domaniales qui expliquent le contraste saisissant entre paroisses géantes, comme S. Germain l'Auxerrois et S. Sulpice, et paroisses naines, comme Sainte-Martine et S. Josse. Ce sont elles qui nous font comprendre le mystère des enclaves et exclaves, du découpage fantaisiste des circonscriptions, de la situation excentrique de maints centres paroissiaux, des principes qui présidèrent à l'établissement des nouvelles paroisses. Un exemple caractéristique est celui des maisons construites sur le Grand Pont. — 4) Etude des répercussions de la construction de l'enceinte de Philippe-Auguste sur l'érection de nouvelles paroisses au XIII[e] siècle. L'auteur a largement mis à profit les rôles de la taille de 1296 à 1300. — 5) Histoire ultérieure du développement paroissial de la ville jusqu'à la fin du XVIII[e] siè-

cle. Enfin, il a ajouté 24 croquis cartographiques disséminés dans le texte, 14 pièces justificatives, parmi lesquelles une reconstitution topographique des paroisses de Paris d'après les rôles de la taille de la fin du XIII[e] s., et 4 remarquables plans dépliants en couleurs, véritables chefs-d'œuvre de reconstitution historique.

Bref, tant par sa méthode que par les résultats obtenus l'ouvrage serait de toute première valeur s'il n'y fallait relever une déficience d'autant plus déplorable que la valeur même de l'ouvrage risque de la cautionner chez nombre de lecteurs. Nous aurions mauvaise grâce à chicaner l'auteur pour quelques erreurs d'inattention. Ainsi lorsqu'il localise à la pointe « occidentale » de la Cité l'église S. Etienne et le siège épiscopal de Paris (pp. 50-51), lorsqu'il modifie le titre de l'ouvrage du P. de Moreau et le nom de l'abbé Lesêtre, lorsqu'il affirme que les quêtes de S. Germain l'Auxerrois se suivaient « d'ouest en est ». Mais il est un point où l'esprit critique de l'auteur semble malheureusement avoir connu une éclipse : face au problème de la population de Paris et de ses diverses paroisses aux environs de l'an 1300. Il eut le tort de suivre aveuglément les estimations de H. Géraud, ce qui l'amena à multiplier par 13,92 le nombre des contribuables pour obtenir la population totale. C'est de toute évidence inadmissible. Il en résulte, p. ex. que la petite paroisse S. Josse, qui de l'aveu même de l'auteur ne comprenait lors de son érection en 1260 qu'une quinzaine plus une dizaine de « masures » (p. 283) et qui ne possédera pas plus de 29 maisons à la fin du XVIII[e] s., se voit attribuer une population de 1020 paroissiens. Il en résulte pour les 252 ha du Paris de Philippe-Auguste une population de 194.700 habitants « environ », soit une densité moyenne de 772 habitants à l'ha (plus du double de la densité parisienne actuelle). Il en résulte une population de plus de 33.000 habitants pour la paroisse de S. Germain l'Auxerrois et de plus de 10.000 habitants pour 7 autres paroisses de la rive droite. Sans doute, nous ne pouvons reprocher à l'auteur d'avoir ignoré la critique péremptoire que nous avons faite de ces chiffres dans notre thèse de doctorat, critique à laquelle son précieux ouvrage apporte de nouveaux arguments. Mais comment n'a-t-il pas même cité l'article de la *Revue Historique* où Ph. Dollinger fit magistralement justice de tous les anciens calculs grossissants? Et comment ne s'est-il trouvé personne lors de sa défense de thèse pour lui faire remarquer ce que ses statistiques démographique avaient d'insoutenable? Il ne sert vraiment à rien de redresser les erreurs, si même les meilleurs doivent persévérer dans les sentiers battus...

R. Mols, S. J.

E. Hélin. — *La population des paroisses liégeoises aux XVII[e] et XVIII[e] siècles.* Coll. Commission communale de l'histoire de l'ancien pays de Liège. Documents et mémoires, fasc. IV. Liège, Editions de la Commission, 1959, 25 × 16 cm., 432 p.

Pour déterminer quelle fut la population de Liège à l'époque moderne et comment elle évolua, l'historien se heurte à quatre difficultés : absence de tout dénombrement démographique complet conservé pour l'ensemble de la ville avant la Révolution Française; nécessité de recourir à des sources partielles, fragmentaires et très diverses, et de recommencer l'étude pour chacune des 33 paroisses de la zone urbaine, dont il faut au préalable établir la délimitation; obligation de substituer aux trois unités usuelles (Cité, franchise, banlieue) une circonscription répondant mieux aux réalités humaines. Ces quatre difficultés ont été affrontées et magistralement surmontées par l'auteur. Grâce à son travail, Liège se trouve être la première ville belge à posséder une étude d'histoire démographique dépassant le cadre restreint d'un article de revue. L'auteur a mené son enquête paroisse par paroisse. Il a regroupé ces dernières en ensembles géographiques : Centre, Rivage de Meuse, Vallon de la Légia, Publémont, Ile, Outre-Meuse, pour la ville proprement dite; Rive droite, Avroy et Publémont, Coteaux de la Légia, paroisses du Nord, pour les faubourgs. Chaque groupe de paroisses est reproduit sur un excellent plan en hors-texte, permettant de suivre, rue par rue, les indications contenues sur les tableaux statistiques d'après les listes de

capitations et autres. L'auteur fait preuve d'un sens critique averti dans l'interprétation et le maniement des anciennes statistiques. On peut donc, jusqu'à preuve du contraire, tabler prudemment sur les chiffres qu'il avance : de 1650 à la fin de l'Ancien Régime, gain d'environ 6000 habitants (de 48 à 54.000), au bénéfice exclusif des faubourgs. D'un intérêt majeur pour l'histoire de la population, cet ouvrage rendra aussi de grands services à l'histoire nationale, sociale et institutionnelle, et plus encore à l'histoire de l'Eglise liégeoise. Non seulement parce qu'il a mis à profit de très nombreuses sources d'histoire ecclésiastique (registres paroissiaux, conclusions capitulaires, status animarum, visites d'églises, papiers divers d'administration paroissiale, conventuelle ou hospitalière), mais encore parce que, tout au long de l'exposé, un soin tout particulier a présidé à déterminer l'emplacement et la population des établissements religieux (abbayes, couvents, collèges et séminaires, orphelinats, hôpitaux, béguinages et ermitages) dont trois tableaux annexes donnent une claire vue d'ensemble. Un beau travail qui fait honneur à une excellente collection. R. Mols, S. J.

R. Spaemann. — *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration.* Studien über L. G. A. de Bonald. Munich, Kösel, 1959, 22 × 14 cm., 211 p. Prix : 18,50 marks.

Présenté comme thèse de doctorat à l'université de Munster, cet ouvrage constitue une étude de philosophie sociale consacrée à un des principaux maîtres à penser de la Restauration. Son but est de montrer que, nonobstant l'échec du Traditionalisme, la pensée du vicomte de Bonald se retrouve dans de nombreux courants idéologiques contemporains. Face à la métaphysique classique, sa position n'est pas moins subversive que celle des philosophes encyclopédistes les plus patentés. Mais on pourrait presque dire qu'elle l'est dans un but conservateur. L'intention conservatrice sous-tend toute sa pensée, en particulier sa vision de la société. Sa philosophie du langage, la pierre d'angle de sa doctrine sociale; sa théorie de la constitution naturelle de la société, de la nature du pouvoir politique et de la légitimité, en sont les manifestations les plus tangibles. Chacun de ces points forme l'objet d'un exposé basé sur l'analyse patiente et comparative des écrits de Bonald, dont nombre d'extraits sont traduits in-extenso. Suivent des études sur la conception bonaldienne de la religion, y compris les relations entre le trône et l'autel; sur la fonction sociale de la raison et du sentiment; sur les étapes du développement historique à travers l'antinomie tradition-progrès; sur l'idéologie de la Révolution et l'idée de la Restauration. Sur plusieurs points fondamentaux, les principales idées de Bonald sont confrontées avec celles de Rousseau, de Montesquieu, de Hobbes, de Saint-Simon, de Lamennais et surtout de Joseph de Maistre. Les principales appréciations critiques font l'objet d'un dernier chapitre. Ouvrage qui permettra de mieux comprendre l'évolution de la pensée philosophique et sociologique durant le premier tiers du XIX[e] siècle. R. Mols, S. J.

D. Goldschmidt, Fr. Greiner et H. Schelsky. — *Soziologie der Kirchengemeinde.* Coll. Soziologische Gegenwartsfragen, Neue Folge. Stuttgart, F. Enke, 1960, 24 × 16 cm., VIII-256 p. Prix : 29 marks.

Cet ouvrage, comme aussi la collection où il paraît, résulte de la collaboration d'auteurs appartenant à diverses confessions religieuses. Trop souvent les principaux problèmes sociologiques, ceux surtout qui ressortissent à la sociologie religieuse, sont envisagés du point de vue d'une seule confession. Ce qui ne va pas sans détriment pour une meilleure connaissance des situations actuelles. Un groupe interconfessionnel de spécialistes s'est efforcé d'y remédier et présente, dans l'ouvrage que voici, quinze études surtout descriptives permettant de mieux mesurer les dimensions des problèmes sociologiques posés par la communauté ecclésiale. Une première série constitue comme un bilan des résultats obtenus par la recherche socio-ecclésiale dans divers pays et milieux confession-

nels : catholiques d'Europe Occidentale, protestants néerlandais, Grande-Bretagne, catholiques et protestants américains, israélites. Une deuxième série se compose de recherches sociologiques faites dans diverses communautés ecclésiales allemandes et dont les résultats sont restés ordinairement inédits. Les auteurs se sont bornés à résumer en une dizaine de pages les grandes lignes de leurs enquêtes et des constatations qu'ils purent enregistrer. Ils nous offrent ainsi : la description d'une paroisse viennoise ; les données d'une enquête de pratique parmi la population protestante de Reutlingen (Wurtemberg) ; celles d'une enquête comparative entre quatre communautés protestantes très diverses de structure et de localisation ; la détermination du concept de paroissien nucléaire tel que le pasteur peut se le représenter ; les caractéristiques socio-religieuses d'une communauté de la diaspora et celles du groupe de fidèles d'une paroisse urbaine protestante ; les différences sociologiques entre églises et sectes chrétiennes ; enfin, un essai de typologie socio-religieuse des paroisses catholiques. Ce dernier mériterait de retenir tout particulièrement l'attention. Une sélection bibliographique et deux appendices statistiques sur l'état actuel du catholicisme et du protestantisme en Allemagne terminent cet excellent ouvrage d'ensemble.

R. Mols, S. J.

R. Faureau et A. Goutagny. — *Communautés naturelles et évangélisation.* Coll. Sacerdoce et laïcat. Paris, Edit. Ouvrières, 1960, 19 × 14 cm., 126 p. Prix : 3,90 NF.

Fruit d'une action réfléchie, ces pages écrites par des prêtres ayant l'expérience de l'apostolat en milieu ouvrier intéresseront tous ceux que préoccupe le problème de la christianisation du monde d'aujourd'hui. Elles reprennent les thèmes traités lors des sessions d'aumôniers de 1958. Le XIX[e] siècle a trop souvent prêché une religion individualiste à des hommes que le monde contemporain embrigadait plus que jamais en d'étroites communautés de vie, surtout parmi les travailleurs. C'est à nous décrire les caractéristiques principales de ces communautés ouvrières que le premier des deux auteurs consacre la première partie de cet essai. Il distingue à juste titre trois types de communautés : spontanées, structurées et très spécialisées, et montre les points d'appui qu'elles peuvent offrir pour une pénétration évangélique. L'exposé théorique, œuvre du deuxième auteur, montre quelle est la pratique traditionnelle de l'Eglise à l'égard des communautés, comment les solidarités communautaires constituent une préparation à un travail pastoral et quelles sont, sous cette optique, les responsabilités sacerdotales, tant au niveau paroissial qu'à celui de l'action spécialisée.

R. Mols, S. J.

Mgr E.-J. De Smedt. — *Le Christ dans le quartier.* Pour un renouveau de la paroisse. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1960, 20 × 13 cm., 144 p. Prix : 69 frs b.

Sociologues, apôtres et pasteurs, le savaient depuis longtemps : le voisinage constitue un terrain social et apostolique de première valeur. Mais leur science était peut-être trop théorique. Une expérience concrète faite dans le diocèse de Bruges a permis de le toucher du doigt. Les quêtes pour les écoles catholiques, organisées dans chaque quartier lors du dernier conflit scolaire en Belgique, ont montré la force de l'unité sociologique constituée par le quartier. Elles ont permis de renouer des liens de solidarité chrétienne et donné naissance à un groupement apostolique axé sur le quartier, la « Strada ». C'est l'évêque de Bruges lui-même, Mgr De Smedt, l'inspirateur de cette nouvelle formule d'apostolat paroissial, qui dans un ouvrage paru en flamand « Christelijk Buurtleven », dont voici la traduction française, expose les principes qui ont présidé à l'organisation de ce mouvement. Il montre tout d'abord à quel besoin répond la « Strada » : nouvelles dimensions humaines du quartier, éclatement des anciennes communautés naturelles. Il décrit ensuite le fonctionnement du nouvel organisme : son esprit, ses méthodes et les tâches qu'il assume. Et il prouve qu'il ne fait pas

double emploi, ni avec les sections spécialisées d'Action catholique, ni avec les Ligues du Sacré-Cœur et la Légion de Marie. Les résultats obtenus à l'heure actuelle sont bien encourageants. Il y a peut-être là une formule d'avenir.

R. Mols, S. J.

M. Ducos. — *Action missionnaire en quartier ouvrier.* Coll. Rencontres, 56. Paris, Edit. du Cerf, 1959, 19 × 12 cm., 256 p. Prix : 600 frs.

Encore un excellent ouvrage sur l'apostolat en milieu ouvrier, écrit lui aussi par un père dominicain, spécialiste de l'action missionnaire en secteurs prolétariens. Mélange de réflexions théoriques et d'expériences vécues, de conseils pratiques et de témoignages concrets. Le titre du chapitre premier exprime une des idées-clefs de tout l'ouvrage : monde ouvrier et monde ecclésial vivent en marge l'un de l'autre. Une série de thèmes de réflexion sur ce sujet capables d'entr'ouvrir bien des horizons. En juin-juillet 1949, l'auteur a accompli un mois de stage dans une mine de fer en Lorraine : il publie le journal qu'il rédigea à cette occasion (très intéressant). Trois autres journaux décrivent le labeur missionnaire dans une ville du Nord, dans deux bassins miniers et dans une ville des Ardennes françaises. Leçons principales : nécessité de coller à la vie, de prêcher une religion incarnée, de témoigner par la charité et le sourire; forte influence des sectes qui fanatisent leurs adeptes et les rendent imperméables. Considérations diverses sur les conditions d'une évangélisation ouvrière féconde : connaissance des vrais problèmes du monde ouvrier en général et de tel milieu en particulier; nécessité d'analyser les situations et les besoins avant de se lancer au travail apostolique, utilité de l'apostolat de quartier, ses difficultés et manière d'organiser l'action de quartier. L'auteur destine son ouvrage non point à ses collègues missionnaires qui tous sauraient en raconter autant, mais aux curés et à tous ceux que préoccupe le problème de l'apostolat ouvrier. Il veut leur montrer par quelques réflexions, mais surtout par quelques exemples vécus, que ce n'est pas si difficile que cela.

R. Mols, S. J.

J. Loew. — *Journal d'une mission ouvrière 1941-1959.* Coll. Rencontres, 55. Paris, Edit. du Cerf, 1959, 19 × 12 cm., 476 p.

Qui ne connaît le P. Loew? Actuellement responsable de la Mission ouvrière de Marseille après avoir été prêtre-docker puis curé-docker pendant 14 ans. Rares sont ceux qui connaissent comme lui les problèmes de l'apostolat en milieu ouvrier déchristianisé. Il a fait le tour de leurs aspects théoriques et il en connaît les dimensions pour l'avoir pratiqué lui-même. Son ouvrage « En mission prolétarienne » est un de ceux qui ont fait époque. L'ouvrage que voici reprend un sujet analogue, mais sous une autre optique. C'est un ensemble de 31 rapports-documents rédigés au fil des mois par son équipe missionnaire et introduits par des pages de présentation où le P. Loew en dégage la signification pastorale. Ces pièces sont de contenu divers et de longueur inégale. La plupart datent de la période 1948-1954, période cruciale marquée par une crise interne de l'équipe missionnaire et par l'affaire des prêtres-ouvriers. Dix documents-témoignages concernent ce dernier sujet. Parmi les autres on notera tout spécialement le rapport sur l'ignorance religieuse des masses populaires; celui sur les aspirations ouvrières et sur la mentalité des masses par rapport aux sacrements, ainsi que les témoignages d'ouvriers désirant devenir prêtres. On ne manquera pas de prendre connaissance des remarques judicieuses sur la fatigue du travail manuel et plus encore sur la présentation des cérémonies religieuses au cinéma. Enfin, on retiendra les réflexions instructives sur la catéchèse des adultes et sur la pastorale missionnaire des sacrements. L'auteur pose, avec une lucidité courageuse, le problème de l'admission aux sacrements de tant de chrétiens de façade qui ne possèdent plus un milligramme de foi et ne voient dans ces cérémonies que des simagrées folkloriques. Dans quelle mesure peut-on se prêter à de telles comédies? L'auteur propose un principe de solution. Ses réflexions, toujours

judicieuses, visent à rétablir la tâche missionnaire dans ses dimensions totales. Ses croquis sont pris sur le vif, en pleine pâte humaine. Il n'a pas peur de parler d'« Angèle le Lapin » ; il mentionne le détail drastique grâce auquel la première communion d'une enfant de docker fut pour la mère de celle-ci un « souvenir » inoubliable ; il reproduit en toutes lettres la « première prière » d'un métallo marseillais, totalement incroyant, venu chez le curé avec sa fiancée pour régler son mariage et saisi d'admiration devant une préparation microscopique. Bien entendu son témoignage concerne Marseille. Mais la situation est-elle tellement différente dans nombre d'autres villes de même importance ? R. Mols, S. J.

H.-Ch. Chéry, O.P. — *L'offensive des sectes.* Coll. Rencontres, 44. Paris, Edit. du Cerf, 1959, 19 × 12 cm., 526 p. Prix : 12 NF.

Troisième édition, revue et augmentée, du plus récent vade-mecum permettant de déterminer la situation actuelle des diverses sectes issues du christianisme. L'ouvrage se borne à la France, avec quelques remarques incidentes concernant la Belgique ou la Suisse. Il se divise en trois parties et un appendice : A) Vingt-cinq groupements « sectaires » font l'objet d'autant de « fiches signalétiques ». Ils sont groupés en cinq catégories d'après leurs affinités : millénaristes, lignée baptiste, mouvements de réveil, guérisseurs, spiritualistes, sans compter les Mormons et le Réarmement moral, qui forment chacun un groupe particulier. Ces « fiches » nous renseignent sur le nom de la secte, son origine, son fondateur, son établissement, sa diffusion, sa doctrine, ses pratiques, son organisation, ses publications et sa situation actuelle en France. Plusieurs de ces sectes nous paraissent être plutôt des confessions ou même des églises, mais c'est là une question de terminologie, au sujet de laquelle l'auteur s'explique dans son introduction. — B) Parmi ces 25 « sectes » l'auteur en choisit huit, auxquelles il consacre une étude détaillée : Adventistes du septième jour ; Témoins de Jehovah ; Amis de l'homme ; Christian Science ; Antoinistes ; Disciples de Georges de Montfavet ; Mormons ; Pentecôtistes. Il nous fait assister à une de leurs réunions, raconte l'histoire de la secte, en détermine les caractéristiques, n'oublie pas de leur rendre hommage chaque fois qu'ils le méritent, décrit l'état actuel de leur diffusion en France. — C) Sous le titre « Bilan et leçons » : une description de la psychologie du « sectaire », un bilan statistique, géographique et sociologique, des perspectives d'avenir (peut-être trop optimistes) ; enfin un exposé loyal et lucide des leçons que nous, catholiques, devons tirer du « phénomène sectaire ». — D) En appendice, une énumération descriptive des diverses « petites églises catholiques non-romaines » qui vivotent en France. Ajoutons, un répertoire des émissions radiophoniques religieuses, y compris celles des sectes ; un index bibliographique et un index alphabétique des 86 périodiques publiés par les sectes. Détails et renseignements statistiques sont tenus à jour jusqu'en 1959.

R. Mols, S. J.

J. Casper. — *Sekten, Scher und Betrüger.* Coll. Sehen - Urteilen - Handeln. Schriften des « Volksboten », 2. 2e édit., Innsbruck, Tyrolia-Verlag, 1960, 19 × 12 cm., 108 p. Prix : 24 S.

Répertoire descriptif des principales sectes qui déploient actuellement leur activité en Europe Centrale. A une ou deux près, ce sont les mêmes que celles de chez nous. On y trouve les renseignements essentiels sur leur histoire et leur doctrine. L'auteur les divise en quatre catégories : 1) sectes eschatologiques (Adventistes, Témoins de Jehovah, Mormons, Pentecôtistes, Frères Apostoliques, Darbystes, Eglise du Christ) ; 2) sectes philanthropiques (Quakers, Armée du Salut) ; 3) sectes guérisseuses (Christian Science, secte du Gral de Vomperberg) ; 4) sectes théosophes ou anthroposophes (Eglise catholique libérale, communauté chrétienne). Il ajoute un chapitre sur les diseurs de bonne aventure, les astrologues et autres charlatans, et rappelle l'attitude que tout vrai catholique doit avoir à l'égard de ces marchands de doctrine frelatée. Très bon résumé d'orientation.

R. Mols, S. J.

G. HOURDIN. — *La nouvelle vague croit-elle en Dieu?* Coll. Tout le monde en parle. Paris, Edit. du Cerf, 1959, 18 × 11 cm., 128 p. Prix : 3,60 N.F.

Commentaire d'une enquête sur l'attitude des Français âgés de 18 à 30 ans devant les problèmes concernant Dieu et la religion. L'enquête fut menée en 1958 avec la collaboration de l'Institut français d'opinion publique; elle comprenait 36 questions fréquemment subdivisées (voir tableau appendice) et recueillit environ 1600 réponses, chiffre qui me paraît un peu faible pour être vraiment représentatif. Elle a atteint tous les milieux socio-professionnels et reflète toutes les gammes de l'attitude religieuse, depuis l'athéisme militant jusqu'à l'engagement dans les groupements d'action catholique. Résultats chiffrés : élevés religieusement 91 %; première communion 82 %, confirmation 78 %; donnent ou comptent donner plus tard une instruction religieuse à leurs enfants actuels ou futurs, 76 %; déclarent croire en Dieu 73 %; mariés religieusement 43 % (mais il y a encore 48 % de célibataires); déclarent assister « régulièrement » à une cérémonie de leur culte 35 %. D'autres pourcentages (voir l'appendice) explicitent le contenu de leur foi. En d'autres termes, sur les huit millions de Français constituant la « nouvelle vague », 2 millions ne croient pas vraiment en Dieu, un troisième million ne recourt jamais à la prière; trois autres millions sont baptisés, éventuellement confirmés, posent parfois quelques actes de routine religieuse, mais ne se préoccupent pas plus de la religion que de leur première culotte. Enfin les deux derniers millions sont pratiquants par conviction. Le commentaire de l'auteur est entrecoupé de larges extraits de réponses qui racontent l'itinéraire spirituel de jeunes Français et Françaises d'aujourd'hui et constituent un dossier de témoignages du plus haut prix. On y perçoit l'attitude religieuse de la nouvelle vague, l'influence considérable des bases religieuses et scolaires, l'importance primordiale de la formation catéchétique, le rôle irremplaçable de l'action catholique. Documentation éloquente qui ouvre maints horizons, même si l'on peut se permettre de n'être pas toujours d'accord sur toute la ligne avec toutes les réflexions de l'auteur. L'essentiel du diagnostic s'y trouve et l'on ne peut que souhaiter à ce petit livre de contribuer à secouer nos torpeurs.

R. Mols, S. J.

F. LOVSKY. — *L'Eglise et les malades depuis le II^e siècle jusqu'au début du XX^e siècle.* Thonon-les-Bains, Edit. du Portail, 1958, 24 × 15 cm., 164 p.

Sujet d'une richesse insondable. Sujet dont les perspectives conduisent aux fondements mêmes de notre Christianisme de Rédemption et de Communion des Saints. Sujet se rattachant à la théologie de la souffrance, à l'histoire de la piété et de la médecine, à l'évolution des psychologies collectives, mais ne les recouvrant pas. Sujet très mal connu encore. C'est qu'il ne suffit pas de retracer l'histoire nosologique de l'humanité, celle des progrès de la science médicale, celle des prescriptions canoniques et rituelles concernant les malades, il faut découvrir et comprendre les réactions réellement vécues, établir comment, au cours des siècles et dans la diversité des climats géographiques, les progrès de la médecine se sont alliés ou opposés aux actes et aux coutumes d'intercession pour les malades. Tâche complexe et singulièrement ardue. Aussi ne faut-il pas s'étonner de ne trouver dans cet ouvrage que les premiers linéaments d'une réponse. Réponse qui, faute de documentation suffisante, a dû laisser pour compte toute la tradition orientale, pour s'attacher exclusivement au christianisme d'Occident, catholique et réformé. Encore s'agit-il plutôt d'une esquisse que d'une histoire. Il constate que les vingt siècles de christianisme furent témoins d'une évolution, ce qui est incontestable; que cette évolution aurait abouti à travestir la pensée primitive, exprimée dans l'épître de saint Jacques, où il est question, d'après lui, d'un pouvoir guérisseur charismatique et non d'un rite sacramentel. Les deux points de rupture auraient été la lettre d'Innocent I^er à Decentius en 416, et la

systématisation de la doctrine sacramentaire scolastique culminant chez Duns Scot. Le processus pourrait être résumé comme suit : l'onction des malades ordonnée à la guérison corporelle a évolué vers une « extrême-onction », réservée aux moribonds pour leur faciliter le passage vers l'au-delà. Quant au protestantisme officiel, sauf dans quelques groupements rénovateurs, il estime que la médecine moderne a supplanté le charisme. L'auteur mentionne des textes contemporains et des épisodes très intéressants, tant catholiques que protestants; il a une page fort curieuse sur les miracles de Lourdes. Mais sa perspective nous paraît incomplète, du fait que la « gratia sanitatum » n'est qu'un aspect du soulagement de la souffrance en général et non le principal. R. Mols, S. J.

Paroisse et mission, 7. Trilogie : Prêtres. Laïcs. Moines. Paris, Desclée De Brouwer, 1958, 23 × 14 cm., 112 p. Prix : 300 frs.

Avant de décrire la trilogie — qui divise très opportunément la loi canonique, mais ne doit pas (on l'oublie trop) diviser l'Eglise — ce cahier commence par insister, en un article très suggestif, sur la « commune vocation », présente à toutes les existences chrétiennes. Après quoi, le sacerdoce ministériel est décrit en « éclairant spécialement la relation prêtre-fidèle », unis en effet dans le « sacerdoce des fidèles ». « Le rôle du prêtre est essentiellement fonctionnel. Il ne tient pas d'abord à sa sainteté personnelle... ». Or, sur le terrain de la sanctification, le prêtre n'est pas hétérogène à ses frères laïques. — La vocation monastique est traitée dans l'optique de la sainteté personnelle, même quand elle pratique la charité *envers* les hommes. Pour concilier anachorèse et cénobitisme (et n'est-ce pas le problème universel de la conciliation de la prière et de la vie?), on ne verra donc que l'oscillation successive entre les deux. Oscillation également et pur parallélisme entre la « double » vocation : celle de la présence à Dieu : moine; celle de la présence au monde : laïcs. Mais, dirions-nous, par la sainteté personnelle, l'Evangile vise manifestement la création d'une *société de frères* qui puisse alors s'offrir, en Eglise, au Père dans le Christ. S'il en est ainsi — et comment en douter? — la continuité parfaite apparaît entre tous les baptisés; d'abord à travers l'histoire, où elle domine les tâtonnements et les étapes diverses : de la communauté de Jérusalem à saint Antoine, qui gagne le désert par nostalgie de la communauté de Jérusalem *et la réussit* à nouveau dans la perfection; et de saint Antoine à saint Benoît et à l'état religieux actuel, révélé dans l'Eglise. L'anachorèse alors est mise à sa place dans son rôle de *rupture,* — et de simple *étape vers le Corps mystique* visible. Alors, et c'est la conséquence doctrinale de l'histoire, le laïc est réconcilié au moine, car que chercherait-il, au sein même des choses, sinon la marche vers la Cité de Dieu? Alors aussi apparaît l'équivoque de la « fuite du monde ». Le moine ne s'occupe-t-il pas du monde qu'il fait fructifier de mille manières? N'a-t-il pas influencé définitivement les civilisations? Voir l'Encyclique sur saint Benoît : *Fulgens radiatur.* En troisième lieu, le laïc est présenté avec les requêtes, un peu impatientes, de l'homme « pris entre deux feux ». On ne peut les discuter ici. A notre sens, ces requêtes, très justes sans doute en elles-mêmes, voient trop peu combien le moine travaille avec tous les baptisés à mettre en valeur ce monde-ci, et réciproquement, combien tous les baptisés doivent travailler, avec les religieux, à créer un monde chrétien, c'est-à-dire une fraternité nouvelle, dont l'abbaye est l'idéal, annonciateur de l'au-delà. — Enfin deux articles plus brefs sur l'association : *vie religieuse et sacerdotale,* présentée dans un exemple concret, et sur l'espoir de voir « des diacres en l'an 2.000 »; et un rapport circonstancié sur la « mission de quartier » de la paroisse Saint-Séverin. R. Carpentier, S. J.

J.-J. von Allmen. — *La vie pastorale.* Extr. de Verbum Caro. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 23 × 16 cm., p. 169-240. Prix : 3 frs.

On s'excuse du retard apporté à parler de cette remarquable étude. Remarquable car suivant une expression qui a acquis droit de cité dans le catholicisme français d'aujourd'hui, elle part du vrai de la foi et du vrai de la vie. De plus

elle est animée de bout en bout d'un souffle spirituel authentique. Disons dès l'abord que, l'auteur appartenant à l'Eglise réformée, certaines prises de position ne rejoignent pas les positions reçues dans l'Eglise catholique, par exemple cette remarque de la page 215 sur la condamnation des ordonnances de discipline qui prévoient pour tous les ministres la vie du célibat. Laissons cela, pour examiner de plus près le contenu dans ses aspects positifs et bienfaisants.

Un premier chapitre traite du pasteur, ministre de Jésus-Christ; le second du pasteur dans l'église; un troisième du pasteur dans sa paroisse; un quatrième de la discipline et de la liberté de la vie pastorale; un cinquième du pasteur dans le monde. A titre d'exemple, afin de montrer la richesse du contenu, je détaille le chapitre 4 : le ministère ne fausse pas celui qui l'exerce, mais le réalise. Pour être libre le pasteur doit être un homme d'étude et de prière. Pour être libre le pasteur doit être capable de reconcements. Pour être libre le pasteur doit être maître de son temps. Ainsi les conseils les plus humbles et les plus proches de la réalité voisinent avec des perspectives bibliques éternelles. L'étude finale sur les rapports du pasteur et du monde se placent dans une perspective nettement eschatologique, de rupture et d'étrangeté dans ce monde. Ici on pourrait discuter librement et se demander si l'accentuation de la rupture n'est pas un dommage pour le rayonnement du message évangélique. Doit-on admettre qu'aux yeux du monde nous sommes nécessairement des intrus, à cause de notre allégeance au Christ (p. 203)? H. Rullens, S. J.

Vade-mecum à l'usage du clergé. Tournai, Centre Diocésain de Documentation, 1959, 16 × 12 cm., 348 p. Prix : 100 frs.

Dans un classeur MULT-O à feuillets mobiles et de format commode, permettant la consultation rapide et la mise à jour fréquente, l'active équipe du Centre diocésain de documentation présente une petite somme de renseignements indispensables au ministère pastoral. On appréciera ce regroupement par matières d'informations puisées à des sources diverses : le code de droit canonique, les documents pontificaux, les règlements des 4e et 5e Conciles provinciaux de Malines, les ordonnances, statuts et usages propres au diocèse de Tournai et, le cas échéant, la législation belge. Un index général renvoie à un répertoire alphabétique, que les auteurs, me semble-t-il, auraient pu faire concorder avec les initiales des grands titres. Parmi ceux-ci signalons : l'administration des sacrements, les devoirs religieux, les dévotions particulières, les obligations du clergé, la gestion des biens ecclésiastiques, la liturgie, les œuvres et mouvements d'apostolat, les associations professionnelles etc. Pareil aide-mémoire, dans l'intention même des auteurs ne dispense pas de l'étude personnelle et de l'information méthodique; mais il permet de gagner un temps précieux et il faut souhaiter que tous les diocèses possèdent bientôt semblable instrument de travail.

Une premier supplément a paru en mars 1960, comprenant des ajoutes (telles que les dispositions relatives à la Sainte Réserve, à l'Index, à l'usage des techniques modernes dans le culte, au catéchisme de communion solennelle, aux loisirs, au statut des aumôniers de religieuses) et des refontes (par exemple, tout le chapitre consacré aux institutions diverses). Signalons une erreur qui s'est glissée dans la liste des corrigenda : à B/9, 2e ligne, il faut lire : noter la célébration du *baptême* sur le carnet de mariage. J. Bouvy, S. J.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Spiritualité

Dom Cl. Jean Nesmy. — *L'amour du Christ.* Coll. Cahiers de la Pierre-qui-vire. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1959, 19 × 14 cm., 359 p. — L'auteur, qui dans le même temps a publié un précieux *Saint Benoît et la Vie Monastique,* livre ici une synthèse très vivante sur l'amour qui du Christ va au Père et aux hommes et dont nous aimons le Seigneur. Il montre l'enracinement biblique du culte du Cœur de Jésus. On appréciera la pénétration et les trou-

vailles d'expression qui mettent en valeur les textes inspirés. On admirera l'érudition et la maîtrise qui, d'une nuée de témoignages recueillis au long de six siècles — du XII[e] au XVII[e] — dégage les éléments traditionnels de la dévotion au Sacré-Cœur. On félicitera l'A. de retraduire si opportunément en langage d'aujourd'hui une doctrine centrale, trop souvent encore obscurcie par des préjugés ou malentendus. De quoi alimenter la lecture spirituelle et l'oraison elle-même. — L. R.

A. Triponez, S.S.S. — *Le cœur eucharistique de Jésus. Ce qu'il est.* Paris, Librairie eucharistique, 1959, 17 × 11 cm., 125 p. Prix : 275 frs. — Les élévations qui composent ce petit volume ont pour thèmes diverses invocations au Cœur eucharistique de Jésus. On peut y distinguer trois aspects essentiels : d'abord les abaissements du Cœur eucharistique, Cœur solitaire, humilié, délaissé, méprisé, outragé ; puis l'amour qui rayonne de ce Cœur, avec son empressement à nous combler de grâces ; enfin la formation de la vie intérieure, par le contact avec ce Cœur silencieux et caché. Les commentaires des invocations sont simples, concis et substantiels, et par là bien aptes à nourrir la dévotion eucharistique. — J. G.

J. Staudinger, S. J. — *Holiness of the Priesthood. Meditations and Readings for Priests.* Dublin, Clonmore et Reynolds, 1958, 17 × 11 cm., 546 p. Prix : 30 sh. — Ces méditations sur le sacerdoce, maintenant offertes en traduction anglaise, suivent l'ordre des Exercices de S. Ignace, si bien qu'elles s'adaptent parfaitement à une retraite sacerdotale. Elles sont à la fois nourries de l'Ecriture et fondées sur une expérience profonde de la vie intérieure du prêtre. — J. G.

L. Weikl, S. J. — *« Stir up the Fire ».* Considerations on the Priesthood. Milwaukee, Bruce, 1959, 21 × 14 cm., XVIII-233 p. Prix : $ 4.50. — C'est la traduction anglaise de méditations publiées en allemand sur le sacerdoce. Ces 79 méditations sont présentées de manière très ordonnée ; elles s'inspirent de l'Ecriture, de la Tradition, de la liturgie, de toute la richesse de la pensée chrétienne, pour mettre en relief ce qu'est le prêtre, ce qu'il doit être par son esprit sacerdotal, et la tâche apostolique qu'il doit accomplir. — J. G.

J. Staudinger, S. J. — *Jesus und sein Priester.* Gedanken über die Grösse und die Heiligkeit des Priestertums. 2[e] édit., Vienne, Herder, 1956, 20 × 13 cm., VIII-276 p. Prix : 76 S. — Participant aux pouvoirs du Christ et trouvant dans l'amour pour le Christ la source de son effort spirituel, le prêtre est l'homme des grandes vertus chrétiennes : humilité et obéissance, recueillement et maîtrise de soi, prière. Envoyé apostolique, il trouve dans son mandat même, le zèle pour réussir les grands actes de son minisitère, prêcher, confesser, diriger. Il est le disciple de la Croix, souvent persécuté, et expie pour les pécheurs. Il est enfin l'homme du sacrifice eucharistique, le gardien du tabernacle. Un jour il s'achèvera lui-même dans le triomphe du Christ. Déjà sur terre il goûte d'admirables joies. Livre profond et pieux, basé sur une bonne théologie ; il est adapté du volume français *Jésus vivant dans le prêtre,* si souvent réédité. — R. C.

F. Marduel. — *Le pardon de Dieu.* Pour un meilleur usage du sacrement de pénitence. Le Puy, X. Mappus, 1958, 19 × 14 cm., 168 p. Prix : 660 frs. — Le but de l'auteur est d'attirer l'attention sur les vérités impliquées dans le sacrement de pénitence, afin de promouvoir un meilleur message de celui-ci. Il rappelle la vraie notion de la liberté, la différence et les rapports entre repentir surnaturel et sentiment de culpabilité, le mystère du péché, la distinction entre fautes vénielles et mortelles, l'initiative du pardon divin qui invite le pécheur à une réparation. Puis en ce qui concerne le sacrement lui-même, il analyse la nature de l'aveu, dont il souligne le caractère social, et il insiste sur la nécessité d'un examen de conscience approfondi, dont il donne le détail en appendice de l'ouvrage. Il ajoute quelques compléments de doctrine sur l'utilité de la confession fréquente, sur la direction spirituelle, sur les tentations

et les imperfections. L'exposé est simple et contient bon nombre d'excellents conseils pratiques; il est de nature à donner aux chrétiens une compréhension plus profonde de la confession, et à leur en permettre une utilisation plus fructueuse. — J. G.

G. Brillet, Orat. — *365 méditations sur la Bible pour tous les jours de l'année.* 1. *Récits* (1-91). 2. *Poèmes* (92-183). 3. *Prophétie* (184-275). 4. *La Sagesse* (276-365). Coll. Vie Intérieure. 4 vol., Paris, Aubier, 1958, 19 × 12 cm., 206, 208, 252 et 252 p. — Parmi les nombreuses publications que suscite l'intérêt du peuple chrétien pour les livres saints, voici quatre volumes de méditations qui se proposent d'introduire ceux qui s'en serviront dans la connaissance savoureuse des réalités spirituelles. Ils supposent une intelligence préalable des extraits choisis tant au point de vue littéraire qu'historique, ou du moins l'emploi d'une bible suffisamment annotée. En effet, les méditations se limitent généralement à deux pages et le texte d'Ecriture qui en forme le sujet, n'est que très brièvement rappelé en tête de chacune d'elles. L'ensemble des extraits est disposé suivant les grandes divisions de la Bible : le Pentateuque et les livres historiques (récits), les psaumes (poèmes), les prophètes, les livres sapientiaux (sagesse). Le tout s'achève par une trentaine de méditations sur les fêtes d'Israël et les fêtes chrétiennes (Avent, Noël, Pâques, Pentecôte). L'auteur a enfin dressé une table de concordance liturgique avec les leçons de l'office divin à l'usage de ceux qui récitent le bréviaire. Ces méditations leur sont certainement destinées et se recommandent à eux par le choix des sujets comme par la brièveté et l'à propos des commentaires. Une expérience spirituelle sûre a permis à l'auteur de rester à la fois discret, s'effaçant devant l'action de Dieu, et respectueux des textes, suggérant d'une façon très dense la leçon qui s'en dégage. Puisse-t-il être un guide pour tous ceux qui sincèrement cherchent Dieu dans la prière et la méditation de l'Ancien Testament. — J.-M. F.

G. Hégo. — *Le Seigneur notre ami.* Paris, Presses d'Ile de France, 1958, 27 × 21 cm., 96 p. Prix : 650 frs broché; 750 frs cartonné. — La présentation est vraiment artistique, tout d'abord dans l'illustration, qui donne abondamment des dessins, des vues documentaires, des tableaux d'imagination, des reproductions d'œuvres d'art. Elle l'est aussi dans le texte, d'une belle impression, et qui, comme l'illustration, montre que l'Evangile s'adresse à toutes les races et à tous les pays. — E. D.

J. Montvic. — *Nous sommes au Seigneur.* Coll. Siècle et catholicisme. Paris, Mame, 1958, 18 × 13 cm., 400 p. Prix : 995 frs. — Par des cheminements, où s'explicite peu à peu une vocation de chrétienne, l'auteur aborde les problèmes humains et religieux de la vie féminine et maternelle, les résout en des « méditations sur l'essentiel message », qui s'achèvent en amour de Dieu et des autres. Ce livre est ainsi une longue méditation, qui passe de la réflexion à la prière, sur toutes les réalités, souffrances et joies, questions et réponses, détachements et attachements qui forment la trame de l'existence chrétienne d'une femme, d'une mère, un peu endolorie parfois (n'est-ce pas là aussi une réalité de la vie féminine?), mais trouvant sans cesse le contact avec le monde, avec ses frères, avec l'Eglise, avec le Christ, avec Dieu. Ni développements abstraits, ni solutions toutes faites; vous jugez vous-même, en désaccord peut-être parfois, mais toujours en priant. Ce livre aidera toutes les lectrices désireuses d'approfondissement à réaliser le meilleur d'elles-mêmes. — R. C.

La voie du silence. Yogin du Christ. L'expérience d'un moine. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1956, 19 × 12 cm., 200 p., 15 illustr. Prix : 48 frs belges. — « Depuis des temps reculés, des sages en Inde ont appris à l'homme à rester maître de ses pensées, à dominer son psychisme, à s'établir dans une atmosphère de détente, de paix profonde, loin de tout ce qui « bruit » en l'homme et hors de l'homme. Tout cela par une série de disciplines d'ordre physique. Ne pourrions-nous en Occident bénéficier de leur expérience authentique,

et, tenant compte des différences de tempérament, de culture, de foi surtout, tirer parti de leur méthode pour retrouver les chemins de Dieu? » Tels sont les termes par lesquels l'auteur présente cet essai attachant. Il a tenté l'expérience et nous en livre le fruit. Il n'ignore d'ailleurs aucunement les risques d'un éventuel Yoga chrétien et les résultats lamentables auxquels aboutiraient — et même aboutissent — ceux qui s'engagent dans ces voies sans guide compétent. Après avoir exposé la technique du Yoga, il dénonce aussitôt dans les pratiques indiennes l'alliance des disciplines physiques de contrôle de soi avec toute une philosophie soit athée, soit panthéiste. Cela lui permet d'établir les conditions d'une adaptation du Yoga originel aux exigences du christianisme et de son ascèse. Dans une deuxième partie, il décrit les trois étapes d'un Yoga chrétien, d'abord l'équilibre et la paix des sens, ensuite le contrôle du souffle et la discipline du mental, enfin la méditation silencieuse. La conclusion de l'auteur rappelle opportunément que la liberté selon l'Esprit n'est pas affaire de techniques, qu'il ne faut pas attendre de celles-ci ce qu'elles ne sauraient donner et qu'en toute vie spirituelle, le premier comme le dernier mot revient à la grâce. — A. T.

OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

Alzin J. — *Saint Pie X. Textes choisis.* Namur, Edit. du Soleil Levant, 1959, 182 p. 51 frs.

Amour (L') qui choisit. Paris, Vitte, 1960, 264 p.

Anastase of St. Joseph, O.C.D. — *On Matters Liturgical.* Alwaye North P.O., St. Joseph's Ap. Seminary, 1960, VI-108 p. Re. 1-25.

Arbois J. et Pichard, O.P. — *Radio-télévision pour le Christ.* Paris, A. Fayard, 1960, 120 p. 3,50 N.F.

Auclair M. — *Ta messe. Tes prières.* Paris, Edit. du Seuil, 1960, 124 p.

Augustinus A. — *Enchiridion de fide spe et caritate.* Dusseldorf, Patmos-Verlag, 1960, 256 p. 19,80 marks.

Bérel A.-M. — *Au creux du rocher... Claire d'Assise.* Paris, Edit. Franciscaines, 1960, 128 p., 8 h.-t. 8,40 N.F.

Berr H. — *Du scepticisme de Gassendi.* Paris, A. Michel, 1960, 128 p. 5,25 N.F.

Bibel und Leben. Hrsg. v. G. J. Botterweck et J. M. Nielen. Heft 1, Jahrgang 1. März 1960. Dusseldorf, Patmos-Verlag, 75 p. 4 marks.

Bibliographie de la Réforme 1450-1648. Ouvrages parus de 1940 à 1955. Fasc. 2. Leiden, Brill, 1960, 157 p. 9 florins.

Brahy H. — *Le rassemblement des aigles ou le mystère de Dieu dévoilé par Ittahor. I. Introduction. Le secret scientifique des apparitions mariales découvert.* Romsée, Brahy, 1960, 416 p.

Breton E., O.M.I. — *Vital Grandin O.M.I. La merveilleuse aventure de « l'Evêque sauvage » des Prairies et du Grand Nord.* Paris, A. Fayard, 1960, 366 p. 12 N.F.

Bruno de J.-M. — *Livre de l'amour. Jacqueline Vincent.* Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1960, 293 p.

Caminero N. G., S. J. — *Historia Philosophiae.* I. Rome, Université Grégorienne, 1960, 370 p. 2.200 lires.

Cantinat J., C.M. — *La pédagogie de Dieu dans la Bible.* Paris, Edit. Ouvrières, 1960, 105 p. 3,60 N.F.

Caturelli A. — *Metafisica de la integralidad.* Cordoba, Imprenta de la Universidad, 439 p.

Charles P. S. J. — *Doctrine et pastorale du sacrement de pénitence.* Paris, Edit. du Vitrail, 1960, 31 p.

Chouraqui A. — *Théodore Herzl.* Paris, Edit. du Seuil, 1960, 398 p.

Dabrowski E. — *Prolegomena do nowego testamentu.* Poznan, libr. St Adalbert, 1959, XII-684 p.

Daniel-Rops. — *L'Eglise des révolutions.* Paris, A. Fayard, 1960, 1054 p. 19 N.F.

Développement communautaire et service social en Afrique. Liège, Institut de sociologie de l'Université, 1960, 64 p.

DIEPEN H. M., O.S.B. — *Douze dialogues de christologie ancienne.* Rome, Herder, 1960, 248 p. 2.000 lires.
DUCOT Cl. — *Présence et absence de l'être.* Paris, Aubier, 1960, 192 p. 111 frs b.
DUESBERG H., O.S.B. — *Les valeurs chrétiennes de l'Ancien Testament.* 3e édit.. Paris-Tournai, Casterman, 1960, 144 p. 60 frs b.
DUFOYER P. et Dr LEFRANC. — *Aimer ses enfants.* Paris-Tournai, Casterman, 1960, 208 p. 48 frs b.
Duizend Vlaamse Jongens. Bruxelles, Nerviërslaan 137, 1960, 56 p. 20 frs.
ESSER K. et E. GRAU. — *La conversion du cœur.* Paris, Edit. Franciscaines, 1960, 128 p. 3,60 N.F.
— *Pour le royaume.* Paris, Edit. Franciscaines, 1960, 192 p. 5,10 N.F.
FERRIER F. — *L'Incarnation.* Paris, A. Fayard, 1960, 127 p. 3,50 N.F.
FRISQUE J. — *Oscar Cullmann. Une théologie de l'histoire du salut.* Paris-Tournai, Casterman, 1960, 280 p. 135 frs b.
HESSEN J. — *Wissen und Glauben.* Munich, E. Reinhardt, 1959, 48 p. 3 frs s.
HOFFMAN R., O.F.M.Conv. — *Pioneer Theories of Missiology.* Washington, The Catholic University of America Press, 1960, XVI-182 p. $3.25.
IGNACE DE LOYOLA (Saint). — *Exercices spirituels.* Edit. Fr. COUREL, S. J. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1960, 230 p.
KAMPMANN Th. — *Erziehung und Glaube.* Munich, Kösel Verlag, 1960, 147 p.
LAVOCAT M.-H., O.P. — *Témoin et chevalier du Christ.* Langres, Ami du Clergé, 1960, 108 p. 2,50 N.F.
LEBACQZ J., S. J. — *Libre arbitre et jugement.* Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1960, 168 p. 120 frs b.
LE CHEVALIER Ch. — *La confidence et la personne humaine.* Paris, Aubier, 1960, 404 p. 222 frs b.
LEMAIRE P. et D. BALDI. — *Atlas biblique.* Louvain, Mont-César, 1960, VIII-332 p. 1.125 frs.
LUCHINI A.-M., O.P. — *L'agglomération dijonnaise. Essai de sociologie.* Dijon, Secrétariat de la mission, 1960, VII-73 p., 11 pl., 8 cartes. 6 N.F.
MICHEL DE SAINT PIERRE. — *Monsieur Vincent.* Paris-Tournai, Casterman, 1960, 40 p., 10 pl. 75 frs b.
MOHLBERG L. C., O.S.B., L. EIZENHÖFER, O.S.B. et P. SIFFRIN, O.S.B. — *Liber sacramentorum romanae aeclesiae ordinis anni circuli.* Rome, Herder, 1960, XLIV-316 p., 10 repr. 8.800 lires.
Monasticon Belge. Tome III : *Province de Flandre Occidentale.* Fasc. 1. Liège, Centre National de recherches d'histoire religieuse, 1960, 316 p.
MONZEL N. — *Solidarität und Selbstverantwortung.* Munich, K. Zink, 1959, 394 p. 32 marks.
MORETON J., P.S.S. — *La mère de l'unique prêtre.* Paris, Vitte, 1958, 135 p.
OLIVIER B., O.P. — *La crainte de Dieu.* Bruxelles, Pensée catholique, 1960, 89 p.
ORIGÈNE. — *Esprit et feu.* II. *Le Christ. Parole de Dieu.* Edit. U. von Balthasar. Paris, Edit. du Cerf, 1960, 268 p. 9,90 N.F.
PÉRIPHANAKIS C. E. — *Evolution sociale, progrès juridique et progrès moral.* 2e édit., Athènes, 1960, 125 p.
— *La relativité des concepts juridiques.* Athènes, 1958, 14 p.
Pie XII parle de santé mentale et de psychologie. Bruxelles, Edit. de Lumen Vitae, 1960, 135 p.
Prévention (La) des naissances dans la famille. Paris, Presses Universitaires de France, 1960, 400 p. 12 N.F.
QUACQUARELLI A. — *Retorica e liturgia antenicena.* Rome, Desclée et Cie, 1960, XXXII-343 p. 3.500 lires.
RAHNER K., S. J. — *Ecrits théologiques.* Tome II. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1960, 200 p. 96 frs b.
— *Marie Mère du Seigneur.* Paris, Edit. de l'Orante, 1960, 133 p.
Religion (Die) in Geschichte und Gegenwart. Lief. 69-73. 3e édit., Tubingue, J. C. B. Mohr, 1960, col. 385-736. 21 marks.
RÉTIF A. et P. LAMARCHE. — *Das Heil der Völker.* Dusseldorf, Patmos Verlag, 1960, 109 p.

REYNDERS D. B. — *Vocabulaire de la « démonstration » et des fragments de saint Irénée.* Editions de Chevetogne, 1958, VIII-120 p.

RONDOT P. — *L'Islàm Oggi.* Turin, Edizioni Missioni Consolata, 1960, 335 p. 1.000 lires.

RUDOLPH K. — *Die Mandäer.* I. *Prolegomena : Das Mandäerproblem.* Goettingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1960, 307 p. 29,50 marks.

SCHELKLE K. H. — *Die Gemeinde von Qumran und die Kirche des Neuen Testaments.* Dusseldorf, Patmos-Verlag, 1960, 114 p. 4,80 marks.

SCHERING E. — *Mystik und Tat.* Bâle, E. Reinhardt, 1959, 356 p. 21 frs s.

SCHRÖER H. — *Die Denkform der Paradoxalität als theologisches Problem.* Goettingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1960, 207 p. 24 marks.

SCHWARTZ E. — *Gesammelte Schriften.* Band IV. Berlin, W. de Gruyter, 1960, XII-344 p. 44 marks.

SIFFRIN P., O.S.B. — *Liber sacramentorum Romanae Aeclesiae* (Cod. Vatican. Regin. Lat. 316). Rome, Herder, 1959, XVI-222 p.

SORAS (A. DE), S. J. — *Les rôles respectifs du laïc, du prêtre et du religieux dans l'Eglise.* Paris, Edit. du Vitrail, 1959, 107 p.

Thèmes (Les) spirituels du missel romain. Paris, Tardy, 1960, 128 p. 12 N.F.

THEUNIS Fr. — *Offenbarung und Glaube bei Rudolf Bultmann.* Hambourg-Bergstedt, H. Reich, 1960, 152 p. 10 marks.

THOMAS D'AQUIN (S.). — *Somme Théologique. L'Eucharistie.* Edit. A.-M. ROGUET, O.P. Paris-Tournai, Desclée et C^ie^, 1960, 444 p. 9,90 N.F.

TILLIETTE X. — *Karl Jaspers. Théorie de la vérité. Métaphysique des chiffres. Foi philosophique.* Paris, Aubier, 1960, 240 p. 192 frs b.

TYRRELL G. — *Das Christentum am Scheideweg.* Bâle, E. Reinhardt, 1959, 191 p. 14,50 frs s.

VANN G., O.P. et P. K. MEAGHER, O.P. — *Changer les pierres en pain.* Paris, Mame, 1960, 217 p. 8,73 N.F.

VAN STRAELEN H. — *Où va le Japon?* Tournai, Casterman, 1960, 276 p. 90 frs.

Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, TOURNAI
Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

Imprimé en Belgique — *Printed in Belgium.*